

spedizione abb. postale gr. IV/70%
settembre-dicembre 1986

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



G. Cacciatore
V. Melchiorre
P. Franceschelli

129 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA

S.F.I.
Corso Magenta, 83/2
20123 MILANO

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA 129

Il rinnovo e l'iscrizione

Un insistito refuso, sul N. 128, maggio-agosto 1986, pag. 5 del Bollettino S.F.I. ha fatto scrivere al Presidente, prof. G. Cotroneo, nell'Editoriale, il raggiungimento di quasi **mille** Soci, iscritti per il 1986 alla Società Filosofica Italiana. Alla fine di novembre, la Segreteria, nel 1986, ha contato il superamento di duemila Soci S.F.I.

La consegna ai destinatari del presente N. 129 del Bollettino S.F.I. fa da promemoria per il **rinnovo della quota associativa 1987** alla Società Filosofica Italiana.

La quota annuale è rimasta a L. 10.000 (diecimila) e va spedita, usando possibilmente l'accluso c.c.p. N. 43445006, intestato a Società Filosofica Italiana, c/o Scuola di Perfez. Filos. Univ. via Magenta, 5 - 00185 ROMA.

La quota annuale è comprensiva della tessera d'iscrizione e dei quaderni 1987 del Bollettino S.F.I.

Gli accresciuti costi tipografici e le recenti di molto aggravate spese postali costringono la Tesoreria S.F.I. a chiedere un supplemento di L. 2.000 (duemila), anche in francobolli, per porre la Segreteria in minori difficoltà e passività nella stampa e nel recapito, a mezzo posta, della tessera 1987 ai singoli Soci.

Il mancato rinnovo per il 1987 significherebbe che con il presente N. 129 viene a **cessare l'invio dei quaderni** successivi del Bollettino S.F.I.

La Società Filosofica Italiana tuttavia, forte dell'incoraggiante incremento numerico dei suoi Soci, nel 1986, ha fiducia in un'ulteriore crescita associativa; sempre più convinta com'è la S.F.I., anche attraverso ai Congressi Nazionali e ai Convegni Regionali, come pure attraverso gli studi e gli articoli dei suoi Soci più prestigiosi, pubblicati sul Bollettino S.F.I., di non celebrare se stessa o gli stessi filosofi, bensì la «filosofia per tanti».

PRO-MEMORIA

1987 ISCRIZIONE (o RINNOVO) alla SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA: L. 10.000 (diecimila) + L. 2.000 (duemila), per stampa e invio postale della Tessera e del Bollettino S.F.I.

Palermo, 28-29-30 Aprile 1987

CONVEGNO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

Organizzato dalla Sezione S.F.I. di Palermo

Patrocinato dall'Assessorato dei Beni Culturali ed Ambientali
e della Pubblica Istruzione della Regione Siciliana

IL NEOIDEALISMO ITALIANO

MARTEDÌ 28 APRILE

Ore 9,30

Apertura dei lavori

Saluto delle Autorità e del Presidente della Società Filosofica Italiana

LO SFONDO CULTURALE DELL'IDEALISMO ITALIANO

Ore 10,00

Fulvio Tessitore (Università di Napoli)

L'idealismo italiano e la cultura tedesca

Ore 10,45

Girolamo Cotroneo (Università di Messina)

Il neoidealismo nella tradizione filosofica italiana

Ore 11,30

Salvatore Veca (Università di Milano)

Le filosofie politiche minoritarie

Ore 12,15

Comunicazioni

CONTENUTI E TECNICHE DEL NEOIDEALISMO

Ore 16,00

Enrico Berti (Università di Padova)

La dialettica e le sue riforme

Ore 16,45

Raffaello Franchini (Università di Napoli)

I principi logici nell'idealismo italiano

Ore 17,30

Giuseppe Cacciatore (Università di Napoli)

La teoria della storia e lo storicismo idealistico

Ore 18,15

Livio Sichirollo (Università di Milano)

Ai margini del neoidealismo: le filosofie minoritarie

Ore 19,30

Consiglio Direttivo nazionale allargato ai Presidenti delle Sezioni della S.F.I.

MERCOLEDÌ 29 APRILE

LA CULTURA IDEALISTICA

Ore 9,00

Achille Tartaro (Università di Roma)

Il neoidealismo e la letteratura

Ore 9,45

Stefano Zecchi (Università di Milano)

La teoria dell'arte

Ore 10,30

Antimo Negri (Università di Roma)

Il problema del lavoro nel neoidealismo italiano

Ore 11,15

Comunicazioni

L'OPPOSIZIONE AL NEOIDEALISMO

Ore 16,00

Adriano Bausola (Università Cattolica di Milano)

La cultura cattolica e il neoidealismo

Ore 16,45

Gabriele Giannantoni (Università di Roma)

Neoidealismo e Marxismo

Ore 17,30

Giuseppe Giarrizzo (Università di Catania)

Il neoidealismo e la ricerca storica

Ore 18,15

Comunicazioni

GIOVEDÌ 30 APRILE

Ore 9,00

Comunicazioni

Ore 10,00

Tavola rotonda:

CHE COSA È L'IDEALISMO E CHE COSA È STATO IL NEOIDEALISMO ITALIANO

Paolo Rossi (Università di Firenze)

Pietro Rossi (Università di Torino)

Valerio Verra (Università di Roma)

Ore 12,00

Chiusura dei lavori

Carlo Augusto Viano (Università di Torino)

Ore 15,00

Assemblea annuale dei Soci della Società Filosofica Italiana

I Professori di Italiano, Storia e Filosofia degli Istituti di Istruzione media di secondo grado possono chiedere l'esonero dall'insegnamento per partecipare ai lavori del Convegno a seguito di autorizzazione del Ministero della Pubblica Istruzione.

Coloro che intendano presentare una comunicazione dovranno contenerla in un testo scritto di 10 cartelle (spazio 2, battute 65 per rigo) e accompagnato da un breve riassunto di mezza cartella da inviare entro il 30 marzo 1987 alla Segreteria del Convegno (Piero Di Giovanni, Via Agamennone n. 1, 90151 Palermo). L'elenco delle comunicazioni accettate sarà reso noto in tempo utile agli interessati ai quali, eventualmente, saranno riservati 10 minuti per l'esposizione orale. L'accettazione e la pubblicazione delle comunicazioni sono comunque subordinate al parere del Comitato Scientifico.

Per chiedere informazioni relativamente alla partecipazione al Convegno in ordine al viaggio e al soggiorno ci si può rivolgere direttamente alla CIT-Viaggi Reparto Congressi (Via Roma n. 457, 90139 Palermo, Tel. (091) 581455-586333). La CIT-Viaggi garantisce più possibilità di soggiorno in vari alberghi cittadini, purché gli interessati si prenotino in tempo utile.

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

STATUTO

TITOLO PRIMO

Costituzione - sede - durata - scopo

Art. 1

L'associazione di docenti e cultori di discipline filosofiche col nome di «Società Filosofica Italiana» è disciplinata dal presente statuto.

L'associazione ha sede in Roma.

La durata della Società è illimitata.

Art. 2

Scopo della Società è di promuovere:
a) la ricerca filosofica sul piano scientifico; b) un idoneo ordinamento delle strutture culturali didattiche e pratiche della ricerca filosofica; c) la valorizzazione e la tutela della professionalità dei docenti di filosofia e la loro qualificazione anche mediante corsi di aggiornamento; d) l'incontro e la collaborazione fra i cultori italiani delle discipline filosofiche e la costituzione di centri locali di studio; e) l'incontro e la collaborazione fra i cultori italiani delle discipline filosofiche e quelli di altri paesi.

Art. 3

Per il raggiungimento di tali scopi, la Società prevede e promuove: riunioni periodiche locali, convegni e congressi nazionali, edizioni di collezioni e di opere, istituzioni di corsi, assegnazioni di borse di studio, concorsi a premi, partecipazioni a congressi interna-

zionali ed ogni altro mezzo atto a conseguire il suo fine.

TITOLO SECONDO

I Soci

Art. 4

Possono essere membri della Società:
a) i docenti di discipline filosofiche nelle università; b) i docenti di discipline filosofiche nelle scuole secondarie; c) i laureati in discipline filosofiche; d) i cultori di discipline filosofiche che abbiano documentato la loro attività con preciso interesse per gli studi filosofici, in seguito a motivata presentazione di quattro soci ed a delibera della maggioranza di 2/3 del Consiglio Direttivo. Possono aderire alla Società enti pubblici e privati sulla cui ammissione delibera il Consiglio Direttivo.

Art. 5

I soci residenti in una stessa città o in città vicine possono riunirsi per formare, in seguito al riconoscimento del Consiglio Direttivo, delle sezioni della Società Filosofica Italiana, regolate dallo statuto della stessa Società.

Le condizioni per il riconoscimento delle sezioni sono: a) che esse raggrupino almeno venti soci; b) che diano garanzia di un'attività continuativa.

L'iscrizione alla Società avviene, di regola, attraverso le sezioni; esse devo-

ne però comunicarla subito alla segreteria centrale, che provvede a rilasciare le tessere personali.

Art. 6

I soci hanno l'obbligo di concorrere, moralmente e praticamente, al conseguimento degli scopi della Società, partecipando all'attività promossa dalla stessa e versando la quota annuale fissata dal Consiglio Direttivo. La quota deve essere versata dal socio sul conto corrente intestato alla Società, indipendentemente da quote eventualmente richieste dalle sezioni.

Art. 7

I soci hanno diritto di fruire di tutte le iniziative promosse dalla Società e di ricevere gratuitamente il Bollettino sociale.

L'anno sociale coincide con l'anno solare.

Art. 8

Le dimissioni di un socio devono essere comunicate per lettera entro il mese di ottobre, trascorso il quale il socio si intende impegnato per l'anno successivo.

Qualora un socio non ottemperi agli obblighi sociali per due anni consecutivi, decade d'ufficio da membro della Società.

TITOLO TERZO Gli Organi

Art. 9

Sono organi della Società: a) l'Assemblea dei soci; b) il Consiglio Direttivo; c) il Presidente; d) il Collegio dei Revisori dei conti.

A) L'Assemblea

Art. 10

L'assemblea è costituita dai soci che siano in regola con gli obblighi sociali per tutti gli anni a partire da quello della iscrizione e compreso quello in cui l'assemblea è convocata.

Art. 11

L'assemblea ordinaria si riunisce almeno una volta all'anno. Ad essa compete: a) l'approvazione della relazione morale e finanziaria presentata dal Consiglio Direttivo; b) la determinazione del programma di attività della Società; c) la nomina del nuovo Consiglio Direttivo e dei Revisori dei conti; d) l'esame degli altri argomenti che siano all'ordine del giorno.

Art. 12

L'ordine del giorno dell'assemblea viene fissato dal Consiglio Direttivo in carica. Le proposte che i soci intendono far porre all'ordine del giorno dell'assemblea devono essere presentate almeno due mesi prima della data di convocazione tempestivamente comunicata.

Le proposte fatte da almeno trenta soci dovranno essere inserite nell'ordine del giorno.

Art. 13

Le deliberazioni dell'assemblea vengono prese a maggioranza assoluta di voti, ma con la presenza, in proprio o per delega, di almeno la metà degli associati se in prima convocazione e di qualunque numero degli associati se in seconda convocazione.

Per le modifiche dello Statuto occorre il voto favorevole della maggioranza assoluta dei soci, ma dovranno essere approvate anche dall'autorità governativa qualora l'associazione ottenga il

riconoscimento della personalità giuridica. Per lo scioglimento della associazione occorre il voto favorevole dei due terzi dei soci, ma di tre quarti qualora acquisisca la personalità giuridica.

In sede di elezione del Consiglio Direttivo, resteranno eletti i candidati che avranno riportato il maggior numero di voti; ogni socio potrà votare un massimo di cinque nomi su undici.

Dei lavori dell'assemblea dovrà essere redatto verbale e trascritto sull'apposito registro.

Art. 14

L'assemblea dei soci potrà essere convocata in sessione straordinaria per decisione del Consiglio Direttivo o per richiesta motivata di almeno un decimo degli associati.

Art. 15

Le convocazioni dell'assemblea sono fatte mediante avviso a tutti i soci almeno un mese prima del giorno fissato per la riunione. I soci potranno farsi rappresentare da altri soci mediante delega individualmente sottoscritta; il socio non potrà comunque rappresentare per delega più di cinque soci.

B) Il Consiglio Direttivo

Art. 16

Il Consiglio Direttivo della Società è composto di undici membri eletti dall'Assemblea. Al fine di garantire una più larga partecipazione di personalità della cultura filosofica, il Consiglio Direttivo a maggioranza dei 2/3, può cooptare nuovi membri fino ad un massimo di tre. Il Consiglio Direttivo elegge, nel suo seno, un Presidente e due Vice-Presidenti, non immediatamente rieleggibili nella stessa carica. Nomina altresì un Segretario-tesoriere,

che potrà essere scelto anche al di fuori del Consiglio Direttivo, del quale, in tal caso, farà parte con voto consultivo.

Il Consiglio Direttivo dura in carica tre anni. Nel caso che, nel corso del triennio, venga a cessare dall'Ufficio qualche membro del Consiglio Direttivo questo si completerà aggregandosi altri consiglieri, quali risultano dall'ordine successivo della votazione in cui il Consiglio stesso è stato eletto.

Art. 17

Al Consiglio Direttivo spetta: a) di promuovere l'attività della Società in conformità al programma stabilito dall'assemblea; b) di raccogliere ed amministrare i fondi della Società; c) di mantenere i rapporti con le associazioni filosofiche di altri paesi. Il Consiglio Direttivo si riunisce su convocazione del Presidente almeno due volte all'anno; la convocazione straordinaria si avrà se richiesta da almeno tre dei suoi membri. Il Consiglio Direttivo delibera a maggioranza dei presenti; per la nomina delle cariche è necessaria la maggioranza dei membri; non è ammesso il voto per delega. A parità di voti, prevale quello del Presidente. Dei lavori del Consiglio dovrà essere redatto verbale e trascritto sull'apposito registro.

Art. 18

Il Consiglio Direttivo almeno una volta all'anno si riunisce estendendo la convocazione ai Presidenti delle sezioni della Società Filosofica Italiana. Questi vi parteciperanno con voto deliberante.

C) Il Presidente

Art. 19

Il Presidente rappresenta di fatto e

legalmente la Società, coordina ed esegue le deliberazioni del Consiglio Direttivo.

Il Segretario-tesoriere collabora col Presidente e tiene gli atti amministrativi e contabili della Società.

D) I Revisori dei conti

Art. 20

I Revisori dei conti, nominati in numero di tre dall'assemblea, hanno il compito di vigilare e controllare, in qualsiasi momento, la gestione economica e finanziaria della Società, di riferire all'assemblea, con osservazioni e proposte, in ordine ai bilanci ed alla loro approvazione. I Revisori dei conti durano in carica tre anni.

TITOLO QUARTO

Esercizio sociale - patrimoni - bilancio libri sociali

Art. 21

L'esercizio sociale dura un anno, dall'1 gennaio al 31 dicembre.

Art. 22

Il patrimonio è costituito: a) dai contributi dei soci; b) dai proventi di pubblicazioni e di iniziative varie della Società, nell'ambito dei suoi scopi; c) da donazioni e contributi privati; d) da eventuali donazioni e contributi dello Stato e di enti pubblici.

Art. 23

Alla fine di ogni esercizio il Consi-

glio Direttivo redige il bilancio consuntivo e lo sottopone all'assemblea ordinaria dei soci con una relazione che illustra l'attività svolta.

Art. 24

I libri sociali (libro soci, libro giornale, libro degli inventari, libro delle deliberazioni dell'assemblea, libro delle deliberazioni del Consiglio Direttivo) prima di essere messi in uso devono essere vidimati ai sensi dell'art. 2215 del Codice Civile.

TITOLO QUINTO

Scioglimento e liquidazione

Art. 25

Intervenendo in qualsiasi momento causa di scioglimento, la Società passerà alla fase di liquidazione. Per tale evenienza, l'assemblea dei soci, tempestivamente convocata, nominerà l'organo della liquidazione determinandone i poteri.

TITOLO SESTO

Clausola finale

Art. 26

Per tutto quanto non espressamente contemplato nel presente statuto, si fa riferimento alle norme in materia del Codice Civile ed alle altre leggi in vigore.

F.to: *Girolamo Cotroneo*

F.to: *Dr. Mario Briganti* notaio

VERBALI

PERUGIA, Consiglio Direttivo,
23 aprile 1986

(dal verbale) La tesoriera dà lettura del bilancio del primo trimestre dell'anno in corso, che viene approvato all'unanimità.

Il Presidente informa che sono pervenute alla segreteria n. 276 domande di iscrizione spedite in blocco dal prof. Paolo Impara, unitamente ad un assegno circolare comprendente le relative quote (L. 2.760.000) il 27 marzo u.s. Si apre una discussione sulla procedura seguita; la Segretaria-tesoriera dichiara di non ritenersi abilitata ad incassare l'assegno prima che i Consiglieri abbiano esaminato tutta la documentazione esibita e si siano pronunciati al riguardo. Il prof. Giannantonio precisa che tali domande non sono state presentate alla sezione romana, pur essendo il prof. Impara segretario della medesima e che la sezione romana ha votato una delibera nella quale si dichiara del tutto estranea a tale iniziativa. Viene osservato, inoltre, che molte di queste domande sono di persone non residenti a Roma, ma in città dove esistono sezioni della S.F.I. Il prof. Agazzi ritiene che, quanto meno, qualora qualcuno di tali richiedenti fosse fisicamente presente all'Assemblea si do-

vrebbe provvedere a controllarne identità e requisiti e ammetterlo all'Assemblea medesima...

Valutate le proposte, presa attenta visione della documentazione, dopo ampia discussione, il Consiglio, rilevata la mancanza di un controllo eseguito dalle singole sezioni, ritiene necessario disporre di un congruo lasso di tempo per verificare l'identità e i requisiti dei richiedenti. Pertanto all'unanimità delibera di sospendere l'accettazione delle domande...

Si approvano le domande presentate da alcuni cultori, mentre per i laureati in psicologia e in sociologia si delibera di non ritenere questi titoli sufficienti per una iscrizione automatica e di richiedere la documentazione necessaria a comprovare la qualità di «cultori di filosofia»...

Viene riconosciuta la nuova sezione di Ancona, dopo averne esaminato documentazione e programma di attività...

La Segretaria, nella sua qualità di presidente della Commissione didattica nazionale, informa il Consiglio di aver avuto l'offerta di pubblicare gratuitamente l'inchiesta su l'insegnamento della filosofia dall'editore Laterza. La soluzione si rivela quantomai interessante e sul piano culturale e sul piano economico: viene rinnovato il manda-

to alla prof. Vigone per seguire le trattative e curare la pubblicazione del volume.

PERUGIA, Consiglio Direttivo,
27 aprile 1986

(dal verbale) Si sono riuniti, su autoconvocazione, i membri eletti dalla Assemblea della S.F.I. del 26 u.s. a formare il nuovo Consiglio Direttivo della Società (cfr. Boll. n. 128 pp. 7-8). I presenti chiedono al Presidente uscente di assumere la presidenza della riunione: il prof. Enrico Berti accetta. È chiamato a svolgere le funzioni di Segretario la segretaria uscente, prof. Luciana Vigone. Come è tradizione, la seduta è dedicata alla nomina delle cariche sociali, innanzitutto del Presidente. L'indicazione dell'Assemblea, le qualità personali, i meriti acquisiti portano il Presidente della seduta a proporre il prof. Girolamo Cotroneo. La proposta è accolta all'unanimità. Il prof. Girolamo Cotroneo accetta l'incarico di Presidente della S.F.I. per il triennio 1986/89... Il Presidente Cotroneo propone che venga confermata nelle funzioni di Segretario-tesoriere la prof. Luciana Vigone «per le sue capacità organizzative e per l'impulso che ha saputo dare alla vita della Società nel triennio trascorso». La proposta viene accolta all'unanimità e l'incarico accettato dalla interessata...

Il prof. Berti comunica di aver resti-

tuito al prof. Paolo Impara, in data 25 aprile 1986 ed alla presenza della prof. Vigone, le domande di iscrizione menzionate nel verbale della precedente seduta e l'assegno comprensivo delle quote ad esse corrispondenti, in considerazione del fatto che tanto le domande quanto l'assegno erano stati inviati dallo stesso prof. Impara e che questi, venuto a conoscenza della decisione del Consiglio Direttivo di sospendere l'accettazione, ha dichiarato per iscritto di volerli ritirare (il testo di tale dichiarazione è conservato dal prof. Berti). La ricevuta della restituzione dell'assegno circolare è in mano della tesoriere, prof. Vigone...

Alcuni Consiglieri propongono di attendere la nomina dei «cooptati» prima di procedere alla designazione dei Vice-presidenti. Il Presidente Cotroneo fa presente la necessità che vi sia almeno un Vice-presidente. Il prof. Rigobello, designato all'unanimità dai colleghi, dichiara di assumere questo incarico per facilitare l'attività della S.F.I. I Consiglieri pregano il Presidente di offrire la «cooptazione» al prof. Paolo Rossi Monti. Le altre due cooptazioni si faranno in autunno, in occasione del Consiglio Direttivo.

La Segreteria

Nel corso della riunione del 31 ottobre u.s. è stato nominato Vice-presidente il prof. Gabriele Giannantoni, che ha accettato l'incarico.

CRISI E ATTUALITÀ DEL MARXISMO NEL PENSIERO DI LABRIOLA

GIUSEPPE CACCIATORE

Cattedra di Storia della Filosofia, Università di Napoli

L'analisi dei saggi dedicati al materialismo storico consente di comprendere come l'approccio di Labriola al marxismo passi attraverso un processo di eliminazione progressiva dal *corpus* teorico della concezione materialistica della storia di quelle contaminazioni e interpolazioni che sono alla base della sua revisione e del suo snaturamento (tanto sul versante della tentata sua riduzione alle posizioni positiviste ed evoluzioniste, quanto su quello delle interpretazioni in chiave neo-kantiana). La rivendicazione dell'autonomia «teorica» del marxismo assume in Labriola il significato di una difesa del suo statuto scientifico, che si definisce soprattutto a partire dall'intima connessione che Labriola costruisce tra il carattere scientifico dell'analisi genetica della società, la visione «morfologica» delle sue complessità e l'individuazione delle prospettiche tendenze della sua trasformazione. È in questa continua e reciproca trasposizione tra il carattere critico-scientifico e la capacità di previsione, tra l'analisi genetica e il mantenimento della prospettiva (senza, con ciò, cadere in un evoluzionismo imposto dalla necessità del processo storico ed economico) che si può cogliere, a nostro avviso, l'essenza più significativa del marxismo labriolano. Proprio riferendosi al *Capitale*, così scrive Labriola nel suo *In memoria del Manifesto*: «Questo libro esaurisce la genesi dell'epoca borghese, in tutta l'intima struttura sua economica; e quest'epoca stessa supera intellettualmente, perché la spiega nei suoi modi di procedere, nelle sue leggi particolari, e nelle antitesi che essa organicamente produce, e che organicamente la dissolvono».¹

La delineazione delle fasi di modificazione e dissoluzione delle strutture della società borghese non è dunque affidata né ad un'acritica adesione al feticismo dei fattori storici, né, d'altro canto, ad una sopravvalutazione «utopica» del presente in una ipotesi di organizzazione futura del mondo separata dalla conoscenza critica delle sue modificazioni. Il senso

del comunismo «critico» di Labriola risiede in questa inseparabile coniugazione tra la teoria della rivoluzione, il metodo della conoscenza scientifica dei fatti e la prassi trasformatrice. «Noi possiamo, senza essere *utopisti*, ma solo in quanto siamo *comunisti critici*, prevedere, come di fatti prevediamo, l'avvento di una società, che svolgendosi dalla presente, e anzi dai suoi contrasti, per le leggi immanenti del divenire storico, metta capo in un'associazione senza antitesi di classe: il che porta seco, che la regolata produzione eliminerebbe l'aleatorio della vita, che nella storia si rivela finora come multiforme intreccio di accidenti e d'incidenze. *Ma ciò è l'avvenire, e non è, né il presente, né il passato*. Se noi invece ci proponiamo di penetrare nelle vicende storiche svoltesi fino ad ora, assumendo, come assumiamo, a filo conduttore *il variare delle forme della sottostante struttura economica*, fino al dato più semplice del variare degli strumenti, noi dobbiamo aver piena coscienza della difficoltà del problema che ci proponiamo; perché qui non si tratta già di aprir gli occhi e di vedere, ma di uno *sforzo massimo del pensiero, che è diretto a vincere il multiforme spettacolo della esperienza immediata, per ridurne gli elementi in una serie genetica*».²

Ma la concezione labrioliana del comunismo critico si lega ad una visione dinamica e non dogmatica del marxismo. La difesa del carattere «filosofico» del marxismo è della sua autonomia teorica non consiste né in una rigida riproposizione delle formule che pretendono di racchiudere tutto il sapere in una sorta di enciclopedia, né in un atteggiamento di rifiuto degli sviluppi della scienza e della filosofia post-marxiane. La frase con cui Labriola fissa efficacemente le linee portanti del suo specifico modo di avvicinarsi al marxismo è ormai celebre: «Volgendomi al socialismo, non ho chiesto a Marx l'abito del sapere. Al marxismo non ho chiesto, se non ciò ch'esso effettivamente contiene: ossia quella determinata *critica dell'economia* che esso è, quei *lineamenti del materialismo storico* che reca in sé, quella *politica del proletariato* che enuncia o preannuncia».³ La concezione «aperta» del processo storico e il rifiuto di una evoluzione predeterminata e lineare delle cose si applicano alla genesi stessa del marxismo e al suo rapporto con le modificazioni della società. Labriola è convinto che le «idee non cascano dal cielo»; esse «suppongono un terreno di condizioni sociali, ed hanno la loro tecnica». Separare o «spostare» le idee e il pensiero dalle condizioni e dai contesti in cui nascono e si sviluppano, significa «svisarne la natura e il significato».⁴

Ma se tutto ciò configura il carattere storico determinato del marxismo e il suo rapporto «critico» con le forme in cui si profila il carattere particolare del mondo e della società moderna e se la concezione materia-

listica della storia si presenta «non come personale e discutibile opinione di due scrittori, ma come una nuova conquista del pensiero per la inevitabile suggestione di un nuovo mondo che si sta generando già, ossia la rivoluzione proletaria»⁵, ciò non vuol dire che il confronto con gli sviluppi del pensiero moderno debba ridurre, fino ad annullarli, i margini di autonomia teorica del marxismo. In questo motivo fondamentale del marxismo di Labriola, Gramsci giustamente indicava un punto d'avvio indispensabile. «Il marxismo ha subito una doppia revisione, cioè ha dato luogo a una doppia combinazione. Da un lato alcuni suoi elementi, esplicitamente o implicitamente, sono stati assorbiti da alcune correnti idealistiche (Croce, Sorel, Bergson ecc., i pragmatisti ecc.); dall'altra i marxisti «ufficiali», preoccupati di trovare una «filosofia» che contenesse il marxismo, l'hanno trovata nelle derivazioni moderne del materialismo filosofico volgare o anche in correnti idealistiche come il Kantismo (Max Adler). Il Labriola si distingue dagli uni e dagli altri con la sua affermazione che il marxismo stesso è una filosofia indipendente e originale».⁶

Lungo questa traccia, è agevole porre in risalto il ruolo di Labriola nel contesto del dibattito sulla crisi, un dibattito che, non a caso, trova uno dei momenti più accesi quando si parla del carattere della «filosofia» del marxismo. L'accento posto da Labriola sugli elementi di autonomia teorica del materialismo storico rappresenta, in maniera significativa, il punto di maggiore tensione polemica verso le critiche revisioniste di Croce. A partire dal momento in cui Croce credeva di modernizzare il marxismo, riducendolo a un mero canone d'interpretazione della storia e sottraendolo ai modelli della filosofia della storia, egli lanciava un attacco preciso al cuore d'una delle caratteristiche essenziali della concezione materialistica della storia: l'indissolubile connessione tra teoria e pratica, la «produttività» teorica del marxismo che costituisce un supporto essenziale alla capacità espansiva del proletariato, il quale ha bisogno di strumenti adeguati non soltanto per la lotta politica, ma anche per l'analisi delle trasformazioni storiche ed economiche. Labriola tende a ricondurre nel marxismo questa particolarità che, al contrario, Croce considerava come inconciliabile con il socialismo⁷: il carattere scientifico della teoria e la sua filosofia (nel senso della presenza di strumenti adeguati di comprensione e di conoscenza) e la capacità di previsione, che, com'è noto, Labriola definiva *morfologica*⁸. Labriola aveva ben compreso quale era l'obiettivo della critica crociana: la progressiva eliminazione dal marxismo della sua peculiarità teorica (cioè la possibilità di comprensione delle tendenze del processo storico) significava ridurlo a metodo ausiliario della ricerca storica come registrazione empirica dei fatti, i

quali divengono percepibili e visibili non più nel travaglio teorico dell'intelligenza sociale e collettiva, ma soltanto nell'isolata capacità della coscienza storiografica dello storico di professione⁹. Si è giustamente osservato, a tal proposito, che «la rottura ed il coinvolgimento rispetto a Labriola non potrebbero qui essere più evidenti: il senso immanente delle cose stesse, su cui tante volte ritorna Labriola è qui andato completamente smarrito».¹⁰

È il richiamo al materialismo, inteso soprattutto come senso realistico delle cose e come capacità di comprensione storica della loro genesi e del loro svolgimento dialettico, che colloca Labriola in una posizione eccentrica e particolare rispetto alla tradizione del marxismo della II Internazionale, racchiuso tra la teoria economicistico-evoluzionista e il ritorno a Kant. La riproposizione del nucleo filosofico del marxismo, che si riconosce nella dialettica, ha questo significato: lo «storicizzarsi» del ritmo delle cose riprodotto nel ritmo del pensiero, il quale, proprio per questo, non si separa dalla vita e dalle sue esigenze reali. «E così» — scrive Labriola — «siamo d'accordo nella filosofia della praxis, che è il midollo del materialismo storico. Questa è la filosofia immanente alle cose su cui filosofeggia. Dalla vita al pensiero, e non già dal pensiero alla vita: ecco il processo realistico. Dal lavoro, che è un conoscere operando, al conoscere come astratta teoria: e non da questo a quello [...]. In questi pensieri è il segreto di una asserzione di Marx, che è stata per molti un rompicapo, che egli avesse, cioè, arrovesciata la dialettica di Hegel: il che vuol dire, in prosa corrente, che alla semovenza ritmica d'un pensiero per sé stante [...] rimane sostituita la semovenza delle cose, delle quali il pensiero è da ultimo un prodotto»¹¹. Questa attenzione che Labriola mostra, nell'ultimo periodo, per la filosofia hegeliana ci permette di comprendere meglio il processo di maturazione di una concezione del marxismo che colloca Labriola in un rapporto di discussione critica con tutto l'insieme delle questioni sollevate dalla cosiddetta «crisi» del marxismo. Nell'articolo *A proposito della crisi del marxismo*, Labriola ricorda, in maniera significativa, «il divario tra la critica e la crisi». Il fatto che il socialismo — scrive Labriola — debba evitare le ideologie e non perdersi «nei vani tentativi di una romantica riproduzione del rivoluzionarismo tradizionale», è un dato che deve imporre la sua dislocazione a un livello alto di «critica». E tuttavia, ciò non significa pervenire al riconoscimento d'una crisi irreversibile o alla dichiarazione di morte «presunta» del marxismo, che, al contrario, avverte Labriola, deve «anche guardarsi nello stesso tempo da quei modi di adattamento e di acquiescenza, che, per le vie delle transazioni, lo farebbero come sparire nell'elastico meccanismo del mondo borghese».¹²

Il rifiuto labriolano del concetto di crisi non può, dunque, comprendersi se non lo si connette ad una peculiare concezione del «comunismo critico». Il problema non è quello di difendere presunte ed immutabili ortodossie, ma di cogliere il livello di complicazione e di articolazione a cui è giunta la storica contraddizione tra capitale e lavoro e di comprendere come l'elaborazione teorica della concezione marxista possa essere, per questo livello, adeguata. È del tutto ovvio che una tale rivendicazione di antidogmatismo e di negazione d'ogni fissità ortodossa per il marxismo, debba e possa tradursi, per Labriola, dal piano teorico a quello più strettamente politico. Come recentemente ha osservato il Geratana¹³, proprio in questo testo del 1899 Labriola respinge ogni ipotesi di eternizzazione della forma della politica. La politica, come la storia e come ogni altra dimensione dell'attività umana, non può essere catalogata «sub specie aeternitatis». La politica del materialismo storico non può fondarsi su leggi astratte ed eterne, determinate una volta per sempre in una sorta di immutabile fisica sociale. «A misura che il socialismo è diventato la coscienza della lotta di classe per entro all'orbita della produzione capitalistica, e a misura che la sociologia, più volte mal tentata, s'è venuta consolidando nel materialismo storico, il positivismo, da erede infedele dello spirito rivoluzionario, s'è chiuso nell'orgoglio della sovraeminente classificazione delle scienze, che disprezza il concetto materialistico della scienza stessa»¹⁴.

Dinanzi al problema della trasformazione, il «modo di transizione» diviene secondario, così come diventa «subordinato il sapere qual parte del pensiero e delle opinioni [...] di Marx e dei suoi prossimi seguaci collimi o non collimi con le presenti e le future condizioni del movimento proletario: perché non occorre di essere seguaci sfegatati del materialismo storico per intendere, come le dottrine valgano in quanto dottrine, cioè in quanto sono una luce intellettuale portata sopra un ordine di fatti, ma che in quanto sono dottrine non son causa di nulla»¹⁵. È soltanto in questa continua riproposizione del carattere critico-scientifico del marxismo che si può cogliere, a nostro avviso, il ruolo di Labriola nel dibattito sulla crisi. Probabilmente non tutto poteva essere chiaro per Labriola, in relazione ad una serie di questioni poste dalla pubblicazione del III libro del *Capitale* e, tuttavia, egli rimane ancorato ad una intuizione fondamentale, quale quella che determina la corretta disposizione che conduce l'analisi della realtà e delle sue contraddizioni dalla dialettica stessa delle cose alla loro rappresentazione logico-scientifica, e non viceversa. Il *Capitale* è un libro «critico» e non «dogmatico», ed è critico «non nel senso subiettivo della parola, ma perché ritrae la critica dal moto antitetico e quindi contraddittorio delle cose stesse, an-

che nei punti nei quali arriva alla descrittiva storica non si perde nello storicismo *volgare*, il cui segreto è questo: rinunciare alla ricerca delle leggi del variare, e alle varietà semplicemente enumerate e descritte appiccicare l'etichetta di processo storico, di sviluppo o di evoluzione. Il filo conduttore di quella genesi è il procedimento dialettico; ed è questo il punto scabroso, che mette in tristissima condizione tutti i lettori del *Capitale*, che nel leggerlo vi portino dentro gli abiti intellettuali degli empiristi, dei metafisici, e dei padri definitori di entità concepite *in aeternum*.¹⁶ Anche la «fastidiosa» questione — sollevata da diversi settori della pubblicistica economica¹⁷ — sulle contraddizioni che emergerebbero tra il I e il III libro del *Capitale* deve essere inquadrata in una generale questione di metodo (dal momento che Labriola riconosce che il III libro «è tutt'altro che un lavoro compiuto») e cioè nel fatto che le critiche mosse partono da una non esatta nozione del procedimento dialettico. «Le contraddizioni che essi notano [le «smentite» alla legge del valore, che alcuni credono di individuare, non sono altro, per Labriola, che le antitesi che si producono nel processo capitalistico stesso] non sono le contraddizioni del libro col libro stesso, non sono le infedeltà dell'autore alle sue premesse e promesse: ma sono le stesse condizioni antitetiche della produzione capitalistica, che, enunciate in formule, si presentano allo spirito pensante come contraddizioni».¹⁸

La polemica di Labriola nei confronti del «revisionismo» si accompagna, così, con il rifiuto dell'immagine e del concetto di crisi; un rifiuto che non resta schematicamente chiuso nella negazione polemica, ma che si integra nel lavoro (teorico e storiografico) di riconquista dell'«autonomia» filosofica del marxismo e di rilettura critica del rapporto tra le forme logiche dell'intelligenza teorica e la determinazione/produzione dei contenuti della storia. Da questo punto di vista, una rinnovata attenzione ai problemi della dialettica e al nodo essenziale del rapporto Marx-Hegel non è inquadrabile soltanto nello sforzo di recupero dell'«autenticità», ma anche e fondamentalmente, come la risposta adeguata — e di conseguenza per nulla «difensiva» — alla critica «revisionistica» e al suo tentativo di ritrovare referenze filosofiche e ipotesi teoriche necessarie al ripensamento del pensiero marxiano, innanzitutto nell'individuazione di una teoria della conoscenza adeguata (ad esempio quella neokantiana), che il marxismo avrebbe mostrato di non possedere. È per questo motivo che, a giusto titolo, numerosi studiosi hanno parlato del carattere «espansivo» del marxismo di Labriola. Anche quando i toni della polemica antirevisionistica¹⁹ diventano accesi e sarcastici, Labriola non si rinsera mai in una difesa ottusa e dogmatica del marxismo; al contrario, egli contribuisce a liberarlo dalle dannose incrostazioni po-

sitivistiche ed evolucionistiche, come quando rifiuta un concetto astratto di progresso, che proprio nella misura in cui genera le antitesi sociali, «ci appare come il compendio morale ed intellettuale di tutte le umane miserie, e di tutte le materiali disuguaglianze». Cosicché, per demistificare tale feticcio del progresso e per cogliere in esso la «inevitabile» storica relatività era necessario che il comunismo, «sorto dapprima come moto istintivo nell'animo degli oppressi, diventasse scienza e politica»²⁰. La dimensione critica e il bisogno di espansività consentono, in tal modo, di porre la teoria e la pratica del comunismo non certo in una zona separata dalla storia e dalla complessità storica della società moderna e neanche, conseguentemente, in un modello che si imponga dall'esterno. «L'espansività del marxismo di Labriola muove appunto da qui: dal fatto che esso, aprendo al sapere moderno, fa intravedere la possibilità di una nuova criticità che ne investa le strutture e che riguardi sia il loro movimento interno sia la loro organizzazione complessiva. Se si vuole, in Labriola il marxismo perde come corpo di dottrine concluse per quanto acquista in capacità di critica delle forme storiche e dei saperi esistenti»²¹.

Il marxismo come «metodo critico», dunque, non rappresenta per Labriola soltanto un necessario recupero di «autonomia», ma comporta significativamente la necessità di liberare la teoria marxista da quegli aspetti che talune forme di «riduzionismo» metafisico-deterministico hanno ingenerato, esponendola, al tempo stesso, alla critica «revisionista». Da qui deriva la concezione non dogmatica e «genetica» della dialettica, l'intuizione della «totalità» storica come concezione critico-scientifica delle modalità con cui ogni sfera del sapere e dell'attività umana costruisce relazioni con la realtà dell'esperienza²². Labriola, dunque, può mostrarsi convinto della necessità di ridare autonomia espansiva al marxismo, proprio perché riesce a registrare i sintomi di una crisi di autenticità, che si riflette anche in certi aspetti inadeguati della teoria in relazione alle modificazioni intervenute in conseguenza delle «complicazioni» del mondo economico-sociale. I nuclei centrali della rielaborazione labriolana del materialismo storico concernono giustamente — in particolare in *Discorrendo di socialismo e di filosofia* — quegli aspetti della teoria marxista che le posizioni di Croce e Sorel rimettevano in questione. Ridurre il marxismo a un mero canone di interpretazione storica, ovvero ad un'accumulazione di dati puramente empirici, significa non comprendere che esso non è soltanto una struttura di riferimento all'interno della quale si pone la comprensione dei fatti economici, ma è una teoria «scientifica» della conoscenza che tende a non separare categorie della comprensione e fatti storicamente determinati, teoria e pra-

tica politica del movimento operaio. A partire da questa posizione, Labriola non poteva non polemizzare contro le pretese di Croce e Sorel di ridurre la teoria della conoscenza a una sorta di «sommazione empirica delle osservazioni parziali», contro ogni tentativo di separare la storia dalla politica, la scienza dalla filosofia, la teoria dalla prassi. Richiamandosi alla definizione goethiana delle «universe cose», in cui sempre «nocciolo e scorza fanno uno», Labriola sostiene che la storia «bisogna intenderla tutta integralmente»²³, e ciò non certo per trovare uno schema generale e valido in astratto di comprensione dei fatti storici particolari o una «scorciatoia» che semplifichi la complessità del reale. L'analisi delle determinazioni storiche, anzi, ci mostra — avverte Labriola — che il passaggio dalla causa all'effetto, dal condizionante al condizionato, non è mai immediatamente evidente. Lo studio delle cosiddette «condizioni di fatto sottostanti» può attingere a livelli di feconda specificità, quando non solo si chiarisca la genesi di esse, ma anche «per qual mediazione arrivino a quella forma, per la quale si rivelano alla coscienza come motivi»²⁴. Il richiamo alla storia integrale non comporta, dunque, la riduzione d'ogni manifestazione della vita umana ad un unico fattore di spiegazione; anche il suggerimento engelsiano (da cui Labriola muove) di spiegare «in ultima istanza» i fatti storici attraverso la struttura economica, non viene inteso nel senso di «ritradurre in categorie economiche tutte le complicate manifestazioni della storia», perché comunque la configurazione stessa dell'ultima istanza passa necessariamente per un procedimento di «analisi e riduzione, e poi mediazione e composizione». E comunque, tutto ciò viene reso possibile solo col ricorso a un complesso di conoscenze sussidiarie, prime fra tutte quelle fornite dalla «psicologia sociale». «Per noi sta, cioè, indiscusso il principio che non le forme della coscienza determinano l'essere dell'uomo, ma il modo d'essere appunto determina la coscienza (Marx). Ma queste forme della coscienza, come son determinate dalle condizioni di vita, sono anch'esse la storia. Questa non è la sola anatomia economica, ma tutto quello insieme, che cotesta anatomia riveste e ricovre, fino ai riflessi multicolori della fantasia. O, a dirla altrimenti, non c'è fatto della storia che non ripeta la sua origine dalle condizioni della sottostante struttura economica; ma non c'è fatto della storia che non sia preceduto, accompagnato e seguito da determinate forme di coscienza, sia questa superstiziosa o sperimentata, ingenua o riflessa, matura o incongrua, impulsiva o ammaestrata, fantastica o ragionante»²⁵.

Se questo è il livello di complessità «scientifica» che Labriola introduce nel marxismo, si comprende allora come la necessità di superare i «volgarismi» della dottrina non possa tradursi in un mero metodolo-

gismo storiografico o, ancor peggio, in una dimensione ideologicamente «narrativa» del processo storico. «Dunque la scienza storica ha per suo primo e principale oggetto la determinazione e la ricerca del terreno artificiale, e della sua origine e composizione, e del suo alterarsi e trasformarsi [...]. La storia è il fatto dell'uomo, in quanto che l'uomo può creare e perfezionare i suoi strumenti di lavoro, e con tali strumenti può crearsi un ambiente artificiale, il quale poi reagisce nei suoi complicati effetti sopra di lui, e così com'è, e come via via si modifica, è l'occasione e la condizione del suo sviluppo»²⁶. La scienza e la conoscenza storiche, proprie del marxismo, introducono così una stringente dialettica di vita e forme, tra necessaria «artificialità» dei prodotti culturali e tecnico-scientifici e immediatezza della concreta fatticità. Solo una tale concezione della storia — aliena tanto da ogni fatalismo della ricerca del fattore ultimo, quanto da ogni semplificazione descrittiva — è in grado di riconnettere significativamente, nel loro complesso unitario, la politica e la storia e di consentire, dunque, alla stessa teoria di non ossificarsi nel catechismo delle formule e di confrontarsi con le «novità reali» del mondo attuale. «In verità» — scrive Labriola a Lagardelle a proposito del dibattito sorto intorno al libro di Bernstein del 1899 — «di dietro a tutto questo rumore di dispute, c'è una questione seria e sostanziale. Le ardenti, e vive, e frettolose aspettative di alcuni anni fa [...] danno ormai di cozzo nelle più complicate resistenze dei rapporti economici, nei più intricati ingranaggi del mondo politico. Ora quelli che non hanno il modo di mettere all'unisono il loro *tempo psicologico* [...] col ritmo del *tempo delle cose*, si stancano a mezza via e si metton fuori delle linee»²⁷. Il problema che Labriola sente con forza è la possibilità che questa modificazione della situazione politico-economica possa mettere in discussione la produttività della teoria. Il dibattito polemico col revisionismo nasce significativamente proprio su questo punto: la negazione dell'appiattimento empirico ed economicistico della teoria sui fatti e la scissione, che ne deriva, tra la pratica politica del proletariato e la sua teoria rivoluzionaria. «La mancanza di espansività del marxismo, la sua stessa scarsa capacità di attrazione sugli intellettuali e sull'*intelligenza* — poste a tema dal Labriola in apertura di *Discorrendo* — sono sintomo di un *ritardo reale del movimento*. È qui — in questo ritardo reale che si fa strada anche un modulo tipico del revisionismo: la riduzione del marxismo a economicismo e la sua scissione dalla teoria e dalla prassi della rivoluzione proletaria»²⁸.

Il recupero della dimensione dialettica, come costitutiva del *Capitale*, e la sua disposizione «genetica» contro ogni piatto empirismo, costituiscono — per Labriola — una possibilità di replica alle posizioni «revi-

sioniste» palesatesi in occasione del dibattito sulla trasformazione dei valori in prezzi; al tempo stesso si tratta di una cosciente elaborazione dell'ipotesi teorica della costituzione storico-critica (e «autocritica» a partire dalle cose stesse) del processo, finalmente liberato da ogni naturalismo economico. Labriola riconosce fondatezza e valore delle osservazioni di Sorel sulla mancanza d'espansione del marxismo; ma, per lui, la ragione dei momenti oggettivi di crisi risiede innanzitutto nella trasfigurazione metafisico-economica della teoria, operata da alcuni settori del marxismo della II Internazionale. Per questi motivi, in *Discorrendo*, Labriola sostiene la necessità di ricomporre, nella concezione materialistica della storia, l'insieme degli elementi che la caratterizzano e che non possono essere separati da essa, pena, appunto, la «crisi» e la «battuta d'arresto»: cioè, il presentarsi come *Weltanschauung* filosofica, il costituirsi come critica dell'economia e insieme di categorie sempre tuttavia legate alla fase storica determinata, e, infine, il suo «espandersi» come interpretazione dei bisogni del movimento operaio. Ancora una volta, dunque, una risposta adeguata alla «crisi» non può rinvenirsi nella *querelle* tra il senso logico-formale delle leggi economiche e i contenuti della realtà, né, d'altro canto, nelle generalizzazioni gnoseologiche e nei dati empirici che queste dovrebbero sussumere; ma essa si trova, piuttosto, nella capacità che la teoria e l'esperienza hanno di continuamente dialettizzarsi. La teoria del valore, ad esempio, non rappresenta, per Labriola, un «factum empirico tratto dalla volgare induzione, né esprime una semplice *posizione logica*, come qualcuno ha almanaccato, ma è la *premessa tipica*, senza della quale tutto il resto non è pensabile». ²⁹ Se le «premesse di fatto» possono contribuire alla spiegazione della genesi del «capitalismo attuale» e dei suoi meccanismi (accumulazione, circolazione, distribuzione, etc.), vi è, tuttavia, un «modo di rappresentazione dei fatti e dei processi» che è «tipico», dal momento che «si suppongono sempre come già tutte esistenti in atto le condizioni della produzione capitalistica». È a questo punto che, in effetti, è possibile individuare il continuo e significativo trascorrere dal metodo «genetico» alla rappresentazione «tipico-morfologica» e viceversa: «il frequente passare — precisa meglio Labriola — attraverso alle illustrazioni di mera storia descrittiva per poi tornare, dalla dichiarazione delle premesse di fatto, alla esplicazione genetica del modo come quelle premesse, data la loro concorrenza e concomitanza, debbano funzionare tipicamente, formando esse la struttura morfologica della società capitalistica». ³⁰

Il centro della disputa Labriola-Sorel è giustamente individuabile in ciò: nella percezione di una crisi di espansività che, tuttavia, non deriva da una incapacità del marxismo di darsi una «metafisica» filosofi-

ca ³¹ come una sorta di radicale inversione dell'intera ideologia tradizionale, ma risiede, piuttosto, nella complessità stessa della realtà storica, a cui possono rispondere, ancora una volta, il rapporto scienza-politica, il nesso teoria-pratica, la dialettica tra la «tendenza» unitaria del processo e le forme particolari del sapere. In questo senso il marxismo non è, né può essere, estraneo al grandioso processo di trasformazione che, nel mondo moderno, ha subito in modo in cui vengono dati («ci s'impongono», scrive Labriola) i «problemi universali della conoscenza», ciò che Sorel chiama «metafisica». Il «criticismo» segna il passaggio dalla «ingenuità» con cui, nell'antichità, si usavano i dati della conoscenza, al «dubbio metodico», all'osservazione e all'esperimento. Il marxismo conduce alle estreme conseguenze questo processo, è la «chiusa di un lungo sviluppo», solo che non si ferma né all'acquisizione del dato né alla cristallizzazione storica del sapere conquistato, ma questi vuole confrontare e adeguare alle motivazioni della prassi. «Esso giustifica perfino il processo storico del sapere scientifico facendo questo sapere qualitativamente consono e quantitativamente proporzionale alla capacità del lavoro: cioè facendolo rispettivo ai bisogni». ³²

Se è vero — come la maggior parte della critica ha sostenuto — che la formazione intellettuale di Labriola e il suo approdo al marxismo hanno seguito un itinerario «eccentrico», paragonato al tradizionale percorso Hegel/Feuerbach/Marx, e se è vero, altresì, che questa eccentricità segna profondamente la peculiarità della concezione labriolana della scienza storica (e del rapporto fra questa e le scienze «umane»), è anche vero, tuttavia, che l'accentuazione dell'interesse di Labriola per i temi della dialettica hegeliana emerge significativamente dalla sua polemica «antirevisionistica» e dalla discussione sul metodo dell'economia politica e sull'utilizzazione delle categorie logico-storiche del *Capitale*. Si è già detto che Labriola sente, senza infingimento alcuno, la reale sussistenza di una crisi di espansività del marxismo; egli percepisce il modificarsi della situazione, l'avanzarsi di «più complicate resistenze dei rapporti economici», il manifestarsi di «più intricati ingranaggi del mondo politico», e però, si mostra convinto che proprio il procedimento dialettico può consentire una capacità di comprensione di questo inedito e ancora inesplorato livello di scissione tra teoria e pratica. «Labriola è il primo in campo marxista a ribaltare completamente il piano della discussione sulla *trasformazione* ricollocandolo sul suo terreno reale e sottraendolo alla riduzione gnoseologista della corrispondenza o non corrispondenza tra la teoria e i fatti. È ancora più chiaro a questo punto perché né Croce né Sorel abbiano potuto trovare [...] una nuova teoria della conoscenza. Essi non l'hanno potuta trovare semplicemente perché

il problema della trasformazione *non* è un problema di teoria della conoscenza. Anche Croce e Sorel, dunque, alla fine rimangono vittime di quel concetto di *legge* intesa in senso naturalistico, che facendo valere in termini di corrispondenza/non corrispondenza simmetrica il tema dei rapporti tra teoria e fatti, ha impedito di scorgere la *realtà dell'astrazione*, la divaricazione tra valori e prezzi come divaricazione reale³⁵.

La risposta alla «crisi» non può, dunque, passare attraverso una decapitazione o una mutilazione del marxismo (sia nel caso che esso venga inteso come metodologia, sia nell'ipotesi che venga interpretato in un'ottica piattamente economicistica), ma essa deve consistere nella riproposizione unitaria della teoria materialistica della storia come ipotesi scientifica (non estranea, comunque, agli apporti delle singole sfere del sapere) e come progressiva conquista di egemonia politica e ideale nella società e nello Stato. Non v'è dubbio che Labriola accolga suggestioni e stimoli critici da alcune posizioni espresse da Sorel nella recensione del 1896 sul «Devenir social» e nella prefazione all'edizione francese del 1897. Già abbiamo avuto modo, innanzi, di richiamare il parziale consenso di Labriola all'esigenza sollevata da Sorel a che il marxismo sviluppi una «propria» filosofia insita nelle sue stesse premesse e chiarisca gli indispensabili suoi nessi con la «metafisica» come dottrina generale della conoscenza. Così, non v'è dubbio che esistano possibili interferenze tra la tematica soreliana dell'«ambiente artificiale» e quella labrioliana del «terreno artificiale». E tuttavia, ogni discorso sulla scienza e sulla tecnica, come quelli sui processi di appropriazione della natura, non possono essere — nella visione di Labriola — ridotti al ristretto ambito tecnicistico e naturalistico, dal momento che ogni forma di appropriazione appare connessa a determinate forme di organizzazione sociale. Proprio in relazione al richiamo di Sorel ad una «metafisica» nel senso dei principi direttivi, Labriola si mostra convinto che «il darsi alla considerazione dei principi generali, presi per sé, non implichi per forza lo scolasticismo formale», è nell'opera di Marx che è possibile cogliere l'integrazione di teoria e pratica. «La sua politica fu come la pratica del materialismo storico, e la sua filosofia fu come inerente a quella sua critica dell'economia, la quale fu il suo modo di trattare la storia [...]. La perfetta immedesimazione della filosofia, ossia del pensiero criticamente consapevole, con la materia del saputo, ossia la completa eliminazione del divario tradizionale tra scienza e filosofia, è una tendenza del nostro tempo [...]. La medesima tendenza giustifica quella dicitura di *filosofia scientifica*, che altrimenti sarebbe di un risibile barocchismo. Se cotesta espressione può mai aver un riscontro pratico di evidenza probativa, gli è proprio nel materialismo storico, come fu nella mente e negli scritti di Marx.

Ivi la filosofia è tanto nella cosa stessa, e in essa e con essa rifusa, che il lettore di quegli scritti ne prova l'effetto, come se il filosofare non sia se non la funzione stessa del procedere scientificamente³⁶. In sostanza, nell'accesa polemica che Labriola ingaggiò contro i diversi fronti della critica «revisionista», i temi dell'autonomia teorica del marxismo e della dimensione «critica» della dialettica si intrecciano strettamente con il forte accento posto sull'impossibilità di separare, nel socialismo, l'istanza teorica da quella politico-pratica e, di conseguenza, con la messa in evidenza del rapporto tra l'espansività innata del marxismo e i processi di maturazione e di lotta del movimento operaio. Ma questa ricomposizione, nel marxismo, tra teoria della storia, critica dell'economia e prassi politica, è resa ancor più possibile e praticabile, grazie all'incardinarsi della pretesa di autonomia, non su astratte e generiche petizioni di principio, ma sulla determinazione teorica che ha significativamente legato il livello dell'autosufficienza filosofica e dell'unitarietà alla dimensione «critica». «La filosofia implicita al materialismo storico — scrive Labriola — è la *tendenza al monismo*; — e uso la parola tendenza, accentuandola. Dico tendenza, e aggiungo *tendenza critico-formale*. Non si tratta già, insomma, di tornare alla *intuizione* teosofica o metafisica della totalità del mondo [...]. La parola tendenza esprime precisamente l'adagiarsi della mente nella persuasione, che tutto è pensabile come genesi, che il pensabile, anzi, non è che genesi, e che la genesi ha i caratteri approssimativi della continuità. Ciò che differenzia cotesto senso della genesi dalle vaghe intuizioni trascendentali (per es. Schelling) è il discernimento critico, e quindi il bisogno di specificare la ricerca: ossia il riavvicinamento all'empirismo per ciò che concerne il contenuto del processo, e la rinuncia alla pretesa di recarsi in mano lo schema universale di tutte le cose³⁵. Si tratta, dunque, di una concezione «tendenziale» del monismo, che appare — come esplicitamente dichiara Labriola — del tutto estranea tanto al «volgare evolucionismo» che riconduce ogni fenomeno del mondo umano alla nozione astratta del divenire, quanto all'hegelismo degli epigoni, affaticati a ricondurre ogni dato al ritmo perpetuo e sempre uguale della dialettica triadica. «Ragione precipua dell'accorgimento critico, col quale il materialismo storico corregge il monismo, è questa: che esso parte dalla *praxis*, cioè dallo sviluppo della operosità, e come è la teoria dell'uomo che lavora, così considera la scienza stessa come un lavoro. Porta infine a compimento il senso implicito alle scienze empiriche; che noi, cioè, con l'esperimento ci riavviciniamo al fare delle cose, e raggiungiamo la persuasione, che le cose stesse sono un fare, ossia un prodursi³⁶.

La rivendicazione di un'autonomia teorica per il marxismo, rappre-

senta la prima essenziale risposta alla situazione di espansione «blocata» (in modo particolare nel rapporto tra socialismo e intellettuali), che s'era presentata, in modo oggettivo, all'origine della «crisi». Recuperare al marxismo — correttamente reinterpretato, e in qualche misura rinnovato, nel senso della tendenza «critica» al monismo nel suo rapporto necessario con gli specialismi delle scienze — significa introdurre una possibilità di fuoriuscita dalla «crisi», in una direzione che Labriola aveva acutamente percepito, cioè quella della delineazione di una egemonia politica e culturale del movimento operaio e delle sue manifestazioni teoriche ed ideali. La crisi del marxismo diventava, così, per Labriola, non soltanto un pericolo reale di offuscamento del complesso teorico che ad esso si richiamava, ma anche, e forse principalmente, una messa in discussione del ruolo essenziale, e dello slancio di combattività, del movimento politico dei lavoratori. Cosicché, proprio una visione del processo storico (con buona pace di quanti, ancora oggi, ritengono improduttivo e, peggio ancora, retoricamente generico il richiamo al realismo della storia o la sottolineatura della presenza di una «forma» teorica storicistica in Labriola) non rigidamente lineare e antideterminista, permette di verificare, in modo anche autocritico, la sussistenza d'una fase di «arresto» temporaneo del socialismo, ma, nello stesso tempo, di rilanciare — partendo dall'autocritica inerente alle cose stesse — la produttività della crisi e i modi stessi della sua interpretazione. Solo così è concepibile l'idea di un marxismo — come ha osservato il De Giovanni³⁷ — organicamente incompiuto», destinato a confrontarsi «criticamente», da un lato, con quanto il sapere e la tradizione hanno accumulato nelle ideologie e nelle istituzioni consolidate e, dall'altro, con quanto di inedito e di sperimentabile producono le forme moderne del sapere e dell'intelligenza scientifica e sociale. È in questo senso che Labriola — significativamente reagendo alle critiche di Croce e Sorel, nel postscriptum all'edizione francese — può riproporre l'affermazione del marxismo come pensiero della contraddizione e del superamento. «Ecco qua: io non sono il paladino di Marx, ammetto tutte le critiche, sono io stesso in tutto ciò che dico un critico, non smentisco la sentenza: *comprendere è superare*; — ma mi conviene pur d'aggiungere, che *superare è aver compreso*»³⁸.

Non è, dunque, da ascrivere solo a un rituale omaggio alla tradizione, il fatto che Gramsci, quando si pone la questione della utilità della rimessa in circolazione dell'opera di Labriola, percepisca con precisione l'elemento centrale di novità di quest'opera: la riaffermazione dell'indipendenza teorica e dell'autosufficienza filosofica del marxismo, portata innanzi da Labriola, «il solo che abbia cercato di costruire scientificamente la filosofia della prassi»³⁹. Gramsci sottolinea con forza la distan-

za tra Labriola e le tendenze dominanti nel marxismo della II Internazionale⁴⁰; egli collega, con chiarezza, il programma teorico di Labriola non certamente ai momenti «romantici» delle prime lotte proletarie, ma ai livelli «forti» della transizione e della costruzione di un «nuovo» ordine politico-ideale e istituzionale. «Dal momento in cui un gruppo subalterno diventa realmente autonomo ed egemone suscitando un nuovo tipo di Stato, nasce concretamente l'esigenza di costruire un nuovo ordine intellettuale e morale, cioè un nuovo tipo di società e quindi l'esigenza di elaborare i concetti più universali, le armi ideologiche più raffinate e decisive. Ecco la necessità di rimettere in circolazione Antonio Labriola e di far predominare la sua impostazione del problema filosofico»⁴¹. A noi sembra, così, che, al di là del testo di Gramsci, il tema dell'autonomia filosofia del marxismo travalica i pur esistenti motivi d'una difesa «dottrinale» e recuperi, nel concreto, i possibili risultati del dar configurazione «critico-espansiva» al materialismo storico nella più ampia dimensione del confronto con le forme nelle quali si presenta (a partire dalla nuova funzione dello Stato) la realtà culturale e scientifica del mondo contemporaneo. Il possibile superamento della «crisi» sta, dunque, da un lato, nell'oculata capacità di discernere in essa i momenti della «crescita» autocritica da quelli dell'irrigidimento dogmatico e del capovolgimento teorico non sperimentato e, dall'altro, nel riproporre il processo d'espansione della teoria, non come apodittica petizione, ma come ricerca del livello di intelligenza adeguato a una fase di costruzione di egemonia politica, morale e intellettuale del movimento operaio che aspira a diventare Stato.

Da questa prima riflessione si può, a nostro avviso, muovere, per farne derivare una possibile lettura dei livelli di continuità della tradizione teorica marxista Labriola-Gramsci, che non si arresti però al particolare legame che questa tradizione ha (e che comunque bisogna far pesare, se non si vuole stravolgere la comprensione della genesi di certe opzioni teoriche — dallo «storicismo» alla questione etica, dal problema degli intellettuali alla nozione del «tempo storico» e della traducibilità «nazionale» dei linguaggi teorici e filosofici — e se non si vuole cadere in spericolate avventure «filologiche») con la cultura filosofica italiana da Vico a Croce, ma si estenda a una concezione della transizione che ponga in rilievo gli elementi anche di novità e di originale peculiarità rispetto a una concezione minoritaria e giacobina della rivoluzione politica e sottolinei, al contrario, lo stretto legame tra gli inediti caratteri di massa che deve assumere la riforma intellettuale e sociale portata innanzi dal movimento operaio e i contenuti che deve esprimere il processo di egemonia, nel quale sono implicati, non un solo totalitario soggetto politico-sociale,

ma lo Stato, l'intera società civile nelle sue pluralistiche articolazioni e nelle sue sempre nuove configurazioni morali e intellettuali. Questo rapporto tra marxismo politica e società e la particolare considerazione dei problemi della transizione che caratterizza la specificità della tradizione marxista italiana, diventano comprensibili se vengono rapportati a un altro campo di riflessione che riconduce Gramsci a Labriola. Vogliamo riferirci alla necessità di apertura critica del marxismo verso le differenti sfere del sapere moderno, la quale, da un lato, caratterizza lo spessore non dogmatico del marxismo in Labriola e, dall'altro, si riferisce ai termini nuovi con cui, dopo Gramsci, è possibile pensare ai rapporti tra «specialismo» e «politica». Riteniamo che si possa sostenere che tale visione «critica» del marxismo tragga le sue origini dal modo particolare che Labriola e Gramsci hanno di rapportarsi con un'idea determinata della storicità, che si pone (ciò vale certamente per Labriola, mentre per Gramsci andrebbe sviluppato un più articolato discorso che qui non è possibile avviare) su un versante «eccentrico» rispetto al modello tradizionale dell'hegelo-marxismo e che consente ad essi di superare ogni specularità ed astratta identità tra tempo storico e tempo cronologico e di attingere ad una concezione non deterministica e multiversa della storicità. Nella lettura labrioliana la concezione materialistica della storia è quella che, più d'ogni altra, si mostra capace di fornire uno schema d'interpretazione dell'operare umano. Ma ciò non significa costruire una concezione chiusa e produttrice di schemi precostituiti. «La storia» — scrive Labriola — «non poggia sulla differenza di vero e di falso, o di giusto e d'ingiusto, e molto meno su la più astratta antitesi di possibile e di reale; come se le cose stessero da un canto, e avessero dall'altro canto le proprie ombre e fantasmi, nelle idee. Essa è sempre tutta d'un pezzo, e poggia tutta sul processo di formazione e di trasformazione della società»⁴². Ciò non significa eternizzare le forme politico-ideologiche (e aggiungere-mmo, a posteriori, istituzionali-statali) attraverso le quali il socialismo s'è manifestato, proprio perché le «varie forme» d'azione sociale, tutte diverse nella loro genesi e negli effetti, devono essere «studiate e spiegate per le condizioni specifiche e complesse della vita sociale in cui si produssero»⁴³. Le espressioni politiche del movimento operaio si definiscono, così, in stretta relazione alla visione «critico-storicistica», che non sta a designare soltanto una pur evidente disposizione mentale e un pur indiscutibile abito intellettuale, ma estende il suo significato alla permanente connessione della base teorica con quella «autocritica delle cose», che contribuisce a non irrigidire il marxismo e a non separarlo dai processi di modificazione che continuamente intervengono nella realtà economica, come negli ambiti di definizione della scienza e della razio-

nalità dominanti. «Per ciò noi socialisti, che ci lasciamo ben volentieri chiamare scientifici, se altri non intende per cotale modo di confonderci coi Positivisti [...] non ci battiamo i fianchi per sostenere una tesi astratta e generica, come fossimo causidici o sofisti: né ci affanniamo a dimostrare la razionalità degli intenti nostri. I nostri intenti non sono se non l'espressione teorica e la pratica esplicazione dei dati che ci offre l'interpretazione del processo che si compie attraverso noi e intorno a noi; e che è tutto nei rapporti obiettivi della vita sociale, di cui noi siamo soggetto ed oggetto, causa ed effetto, termine e parte. I nostri intenti son razionali, non perché fondati sopra argomenti tratti dalla ragion ragionante, ma perché desunti dalla obiettiva considerazione delle cose»⁴⁴.

La coniugazione tra la dimensione «critico-storicistica» del marxismo labriolano — nel senso fin qui precisato — consente, anche, a nostro avviso, di sottrarre Labriola alle secche di un dibattito, ormai abbastanza consueto, sulla sua appartenenza al cosiddetto filone «storicista» della cultura italiana e al relativo esercizio, che molti hanno tentato — ora sul versante accademico, ora su quello ideologico-politico — di costruire e definire «gerarchie» e «catene» entro cui collocare la riflessione labrioliana e la sua eredità⁴⁵. Si tratta, piuttosto, di comprendere il fatto che Labriola conserva, nell'adesione al marxismo, una fondamentale disposizione a considerare la «costruzione» della storia a partire da un'idea della storicità⁴⁶, la quale si lascia alle spalle l'immagine di unicità del tempo storico e cerca di stabilire un «nuovo legame tra il divenire e le forme»⁴⁷. È a partire da questo livello di consapevolezza del nesso — mai rigidamente costretto in uno schema legalistico e predeterminato — tra l'evidenza storica della tendenza che muove verso il socialismo e la moderna formazione della società e dell'economia, e la storicità determinata che «genera» e caratterizza «morfologicamente» tale tendenza concretamente radicata nell'autocritico disporsi della cosa stessa, che si può legittimamente individuare, nella concezione labrioliana del materialismo storico, un «orientamento antifinalistico»⁴⁸. Cosicché, la stessa preferenza di Labriola verso l'espressione «comunismo critico» (privilegiata rispetto alla tradizionale formula «socialismo scientifico») non è solo di carattere terminologico-lessicale. «L'autonomia del movimento socialista non viene garantita dall'*Endziel*, bensì dallo *statuto teorico* della concezione materialistica della storia. Esso si compendia non già nei *contenuti* del socialismo, bensì nella *criticità* della sua teoria»⁴⁹.

Si precisa, così, in modo inequivocabile, l'intero *corpus* dei contenuti teorici che consentono di collocare Labriola in una posizione alternativa all'interno delle tendenze dominanti nel marxismo della II Internazionale. Una collocazione che, ripetiamolo ancora, è agevolata da una ori-

ginaria, vigile disposizione dell'impianto teorico labriolano alla visione storico-critica della realtà, che non impedisce (anzi la rafforza) la stessa individuazione dei limiti e delle distorsioni a cui può sottostare lo stesso marxismo, quando si carichi di motivi teorici estranei alla sua originaria impostazione antifinalistica e alla sua costitutiva valutazione critica della filosofia metafisica della storia. «Per tale condizione di cose può darsi bene il caso, e di fatto s'è pur già dato in parte, che la fantasia degli inesperti d'ogni arte di ricerca storica, e lo zelo dei fanatici, trovi stimolo ed occasione perfino nel materialismo storico a foggia una nuova ideologia, e a trarre da esso una nuova filosofia della storia sistematica, cioè schematica, ossia a tendenza e a disegno. Né c'è cautela che basti [...]. A farla breve, anche la concezione materialistica può essere convertita in forma di argomentazione a tesi, e servire a rimettere in nuove fogge pregiudizi antichi; come quello di una storia *dimostrata, dimostrativa e dedotta*. Perché ciò non accada, e specie perché non riapparisca per vie indirette e per modi dissimulati una qualunque forma di *finalità*, su due punti bisogna essere in chiaro: e cioè dire, che le condizioni storiche a noi note son tutte circostanziate; e che il progresso fu fino ad ora circoscritto da molteplici impedimenti, e per ciò fu sempre parziale e limitato»⁵⁰. È questo richiamo alla cautela di uno storicismo antifinalistico, è questo dotarsi preventivo di garanzie critiche nel rapporto della teoria ai fatti, che permette a Labriola di elaborare una concezione del marxismo come «filo conduttore», per affrontare, come ha scritto Garin, la realtà razionalmente, «per misurare la validità degli strumenti concettuali nel confronto con le cose»⁵¹. Il marxismo, così, in questa connotazione storico-critica, non si sovrappone alla storia ed alla realtà delle cose; esso si misura, in un confronto continuo, con le forme particolari e distinte del sapere⁵².

In questo senso, allora, la via che da Labriola conduce a Gramsci — senza, comunque, voler sottacere alcune distanze teoriche (tra i due, non si dimentichi la pur ovvia costatazione, vi sono gli ulteriori sviluppi del neoidealismo, da un lato, e il leninismo, dall'altro) e tenendo conto dei modificati livelli di comprensione della realtà socio-politica — è quella che mette in tensione la teoria e la pratica del comunismo con i problemi di una transizione che abbandona gli schemi del partito come soggetto unico e privilegiato della rottura rivoluzionaria e si affida, al contrario, a un concetto di egemonia come «consenso» e non come obbligazione coattiva di metodi di governo e di contenuti culturali; una egemonia che, come scriveva Gramsci in relazione proprio a Labriola, «dà una forma moderna e attuale all'umanesimo laico tradizionale che deve essere la base etica del nuovo tipo di Stato»⁵³. È questa traccia di fondo che

ha consentito al marxismo italiano — almeno nella sua generale tendenza e nel suo profilo di lungo periodo, dal momento che esso non è stato certo esente da «ricadute» settarie, da opacità critiche e da condizionamenti esterni — di assumere un carattere peculiare, di acquisire una propria «originalità», di liberarsi, sia pur attraverso processi in qualche caso inconclusi, da un pesante fardello di illusioni mitiche o dogmatiche, di confrontarsi con una dimensione permanente di «crisi» della realtà, nella misura in cui la crisi è produttiva di nuovi elementi di riflessione e di nuovi strumenti di comprensione e di azione politica. Nell'ultima lettera a Sorel, Labriola così scrive: «Il socialismo è stato per così lungo tempo utopistico, progettistico, estemporaneo e visionario, che è bene ora di dire e di ripetere ogni momento, che ci occorre la pratica; perché gli animi di quelli che lo professano sian rivolti di continuo a misurare le resistenze del mondo effettuale, e a studiar di continuo il terreno, sul quale ci è imposto di aprirci la non facile né morbida via»⁵⁴.

Certo, la via verso il socialismo non è né facile, né agevole; essa non prevede direzioni obbligatorie, di essa non è possibile prevedere le tappe, né le determinate situazioni storiche che attraverserà, cosicché non può appiattirsi nella sclerosi dei patrimoni storici o degli esperimenti politici passati. «Il marxismo — scrive Labriola — non è e non rimarrà tutto rinchiuso negli scritti di Marx e di Engels [...]. Come quella dottrina è in sé la *critica*, così non può essere continuata, applicata e corretta, se non *criticamente*. Come si tratta di appurare e di approfondire determinati processi, così non c'è catechismo che tenga, non c'è generalizzazioni schematiche che valgano»⁵⁵. Per questo Labriola rigetta ogni concezione del tempo storico come «corso uniforme per tutti gli uomini» o come mera successione di generazioni o, ancora, come misura cronologica che voglia assurgere a legge regolante il processo. Con lucida anticipazione delle successive teorizzazioni del Novecento filosofico e scientifico più maturo, Labriola individua la compresenza di eventi anche alternativi, di forme anche contraddittorie «in una e medesima unità di tempo». «Fra tali forme varie di sviluppo c'è affinità, anzi c'è similarità di moventi, ossia c'è analogia di tipo, ossia c'è omologia [...]. Ma l'importante è di intendere, che il progresso, *la cui nozione è non solo empirica, ma sempre circostanziata e per ciò limitata*, non ista sul corso delle cose umane come un destino od un fato, né qual comando di legge. E per ciò la nostra dottrina non può esser volta a rappresentare tutta la storia dell'umanità in una veduta comunque prospettica o unitaria, la quale ripeta, *mutatis mutandis*, la filosofia storica a disegno come da S. Agostino ad Hegel, o anzi, meglio, dal profeta Daniele al signor De Rougemont. La nostra dottrina non pretende di essere *la visione intellettuale* di un gran

piano o disegno, ma è soltanto un *metodo* di ricerca e di concezione. Non a caso Marx parlava della sua scoperta come di *un filo conduttore*⁵⁶. Ribaltando, in tal modo, il rapporto tra crisi del marxismo e complessità del mondo contemporaneo, individuando, cioè, l'origine della crisi non nell'opposizione tra la concezione materialistica della storia (come forma arretrata di sapere e di scientificità) e l'organizzazione moderna dell'intelligenza sociale e scientifica, ma, all'inverso, nell'appiattimento di certo marxismo sull'ideologia dell'unificazione capitalistica dei fatti e dei processi, Labriola rimette in campo tutta la portata teorica di una concezione aperta e antimetafisica della storia, che riconduce il marxismo sul terreno laico della storicità concreta e non garantita della prassi umana. «E se l'ideologia borghese, riflettendo la tendenza alla unificazione capitalistica, ha proclamato il progresso dell'uman genere, il materialismo storico, invertendo, e senza proclamazioni, ha scoperto, che nelle antitesi fu fino ad ora la causa e il movente d'ogni accadimento storico. E perciò il moto della storia, preso in generale, ci si rivela come oscillante; — o meglio, per usare una immagine più propria, ci pare si svolga sopra di una linea spezzata, che cambia spesso direzione, e di nuovo si spezza, e in alcuni momenti gli è come rientrante, e alcune volte si distende, dilungandosi di molto dal punto iniziale: — un vero *zig-zag* [...]. Per ciò non è una semplice frase il detto della *ironia* che siede *sovrana su la storia*; perché, di fatti, se nessun Dio di Epicuro ride di lassù sopra le cose umane, quaggiù le cose umane intessono da se stesse una *divina commedia*»⁵⁷.

Quella via al socialismo, dunque, difficile, imprevedibile e mai ipotecabile in uno schema finalistico predeterminato, può e deve ispirarsi al senso critico della storia come «*experimentum mundi*» al quale non è possibile porre limiti e traguardi. Ancora in una pagina del suo ultimo incompiuto saggio, Labriola riafferma, in modo lapidario, la sua visione laica e antidogmatica della storia: «La più savia e la più calzante delle obiezioni, che siano state mai mosse contro ogni *sistema* di filosofia della storia, è quella del Wundt: noi non sappiamo dove la storia andrà a finire»⁵⁸.

NOTE

* Queste pagine riproducono, con alcuni ampliamenti del testo e con sostanziali aggiunte nell'apparato delle note, la relazione svolta a Parigi il 30 maggio 1985 nell'ambito del colloquio internazionale organizzato dal «Centre d'histoire des sciences et des doctrines» (C.N.R.S.) su «Labriola d'un siècle à l'autre».

¹ A. LABRIOLA, *In memoria del Manifesto dei Comunisti*, in *La concezione materialistica della storia*, a cura di E. GARIN, Bari, 1969², p. 24. D'ora in poi si citerà con la sigla M.

² A. LABRIOLA, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, in *op. cit.*, p. 96. I corsivi sono nostri. D'ora innanzi si citerà con MS.

³ A. LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, in *op. cit.*, p. 240. D'ora in poi si citerà con DS.

⁴ MS, p. 98.

⁵ *Ibidem*.

⁶ A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, a cura di V. GERRATANA, Torino, 1975, pp. 421-422. D'ora in poi si citerà con la sigla Q.

⁷ Cf., ad esempio, le critiche che Croce muove a Labriola a proposito dell'identificazione tra socialismo e materialismo storico (*Sulla forma scientifica del materialismo storico*, in *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari, 1921⁴, pp. 16-17). Ma è da vedere anche il paragrafo III del saggio *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, ivi, pp. 79 e ss.

⁸ La previsione morfologica è del tutto antitetica tanto alle configurazioni teleologiche del fine della storia (care alle metafisiche idealistiche), quanto alle deterministiche leggi dello sviluppo storico e del divenire sociale (così in voga nel marxismo evoluzionistico della II Internazionale ed ancora vivo in buona parte di quello della III). La previsione morfologica certamente si innesta su un procedimento di conoscenza «scientifica» del dato sociale e delle sue manifestazioni storiche, indicandone costanti e tendenze, ma solo per delineare sbocchi *possibili* ed itinerari da sperimentare e non certezze apodittiche. «La previsione storica, che sta in fondo alla dottrina del *Manifesto*, e che il comunismo critico ha poi in seguito ampliata e specificata con la più larga e più minuta analisi del mondo presente, ebbe di certo per le circostanze del tempo in cui apparve la prima volta, calore di battaglia, e colore vivacissimo di espressione. Ma non implicava, come non implica tuttora, né una data cronologica, né la dipintura anticipata di una configurazione sociale, come fu ed è proprio delle antiche e nuove profezie ed apocalissi [...]. La previsione, che il *Manifesto* per la prima volta accennava, era, non cronologica, di preannuncio o di promessa; ma era, per dirla in una parola, che a mio avviso esprime tutto in breve, *morfologica*». (M, pp. 26-27). Lo stesso Croce coglie positivamente questo essenziale passaggio della riflessione labrioliana: «Il Labriola ha detto benissimo che le stesse previsioni del socialismo sono semplicemente d'indole morfologica; e, invero, né il Marx né l'Engels avrebbero mai astrattamente affermato che il comunismo debba accadere per una necessità ineluttabile nel modo che essi disegnavano» (*op. cit.*, p. 8).

⁹ «Il materialismo storico» — scrive Croce — «non è, e non può essere, una nuova filosofia della storia, né un nuovo metodo, ma è, e dev'essere proprio questo: una somma di nuovi dati, di nuove esperienze, che entrano nella coscienza dello storico». E più innanzi: «Rispetto alla storiografia, il materialismo storico si risolve, dunque, in un ammonimento a tener presenti le osservazioni fatte da esso come nuovo sussidio a intendere la storia» (*op. cit.*, pp. 9 e 15).

¹⁰ R. RACINARO, *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo*, Bari, 1978, p. 171.

¹¹ LABRIOLA, DS, p. 216. Il secondo corsivo è nostro.

¹² LABRIOLA, *A proposito della crisi del marxismo*, in *La concezione materialistica della storia*, cit., p. 171.

¹³ A. Labriola e la politica, in «Studi storici», n. 3, 1985, pp. 365 e ss. L'analisi del Geratana introduce interessanti elementi di novità nell'ormai lunga storia delle interpretazioni del Labriola politico. Infatti, aprendo un confronto abbastanza inedito Labriola-Weber, Geratana tende a dare concretezza e solidità anche teorica al livello etico-pedagogico (non più lasciato ad una sorta di improduttivo «moralismo») della concezione politica labrioliana, in opposizione a determinate forme di «professionalità» della politica. Anche il SICILIANI DE CUMIS (*A. Labriola «filosofo»*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», LXII (LXIV), fasc. II, 1983, pp. 239 e ss.), discutendo il volume di S. POGGI (*Introduzione a Labriola*, Bari, 1982), insiste sulla centralità e unitarietà del disegno «critico-pedagogico» e «politico-educativo» di Labriola.

¹⁴ LABRIOLA, *op. cit.*, *ibidem*.

¹⁵ Ivi, pp. 158-159.

¹⁶ LABRIOLA, DS, p. 192.

¹⁷ Labriola fa riferimento alle posizioni di Böhm-Bawerk e critica gli indulgenti giudizi su esse avanzati da Conrad Schmidt.

¹⁸ LABRIOLA, ivi, pp. 192-193.

¹⁹ Già è stato opportunamente rilevato quanto poco produttivo e infondato sia uno schema di lettura che tenti di racchiudere i tratti del marxismo labriolano nella secca dicotomia ortodossia-revisionismo. Abbiamo già innanzi sottolineato che il rifiuto del concetto di «crisi» e le polemiche contro le varie «revisioni» non impediscono a Labriola di intaccare, anche

radicalmente, alcuni elementi di persistente dogmatismo e di chiusura teorica. Ma su ciò cf. le convincenti osservazioni di B. DE GIOVANNI, *Labriola e il metodo critico*, in « Critica marxista », XVII (1979), n. 4, pp. 103 e ss.

²⁰ LABRIOLA, MS, p. 87.

²¹ DE GIOVANNI, cit., p. 103.

²² È del tutto ovvio che l'uso labriolano del concetto di « totalità » può e deve essere sottratto ad ogni caratterizzazione « idealista ». (Su ciò cf. G. VACCA, *Il marxismo e gli intellettuali. Dalla crisi di fine secolo ai « Quaderni del carcere »*, Roma, 1985, pp. 45 e ss.). Esso, com'è noto, va intimamente connesso alla concezione della filosofia della prassi come « tendenza al monismo ». Ciò non solo in una direzione che rifugge dalla determinazione di un nesso logico generale capace di riunire in sé le diverse specificazioni storiche, ma anche in una prospettiva che lascia autonomia e capacità di interazione ai distinti momenti dell'azione pratica e delle intelligenze teoriche. La tendenza al monismo non prefigura il processo storico, né intende piegarlo alla logica dialettica dell'assoluta identità di pensiero e azione; essa, come è stato giustamente osservato, « rinvia a un quadro tendenzialmente organico della realtà storica e cioè a un metodo materialistico che unifica i fenomeni sociali intorno a un sistema produttivo storicamente prevalente » (SBARBERI, cit., p. LXIX). Anche la totalità, dunque, intesa come « tendenza », non si sottrae alla specificità dello spazio storico determinato, né alla continua verificabilità dei nuovi contenuti che le scienze particolari e la ricerca di continuo propongono alla riflessione umana. « Tendenza (formale e critica) al monismo, da una parte, virtuosità a tenersi equilibratamente in un campo di specializzata ricerca, dall'altra parte: — ecco il risultato. Per poco che s'escia da questa linea, o si ricade nel semplice empirismo (la non filosofia), o si trascende alla iperfilosofia, ossia alla pretesa di rappresentarsi in atto l'Universo, come chi ne possedesse la intuizione intellettuale [...]. Dunque tendenza al monismo, ma al tempo stesso coscienza precisa della specialità della ricerca. Tendenza a fondare scienza e filosofia, ma, medesimamente, continuata riflessione sulla portata e sul valore di quelle forme del pensiero, che usiamo in concreto, e che pur possiamo distaccar dal concreto » (LABRIOLA, DS, pp. 233-234).

²³ LABRIOLA, MS, p. 70.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ivi, p. 72.

²⁶ Ivi, p. 75-76.

²⁷ A. LABRIOLA, *Polemiche sul socialismo*, in *Scritti politici*, a cura di V. GERRATANA, Bari, 1970, pp. 440-441.

²⁸ RACINARO, op. cit., p. 76.

²⁹ LABRIOLA, DS, p. 191.

³⁰ Ivi, p. 192.

³¹ « Vi dà pensiero » — scrive Labriola a Sorel nella lettera del 24 maggio 1897 — « in fondo, che il materialismo storico possa apparire come campato in aria, fino a che abbia di contro a sé delle altre filosofie, con le quali non armonizzi, e fino a quando non si trovi modo di sviluppare la filosofia, che gli è propria [...]. Voi accennate esplicitamente alla psicologia, all'etica, e alla metafisica. Con quest'ultimo termine intendete di significare ciò che io, per effetto di altri abiti dello spirito e di altre maniere di trattazione didattica, chiamerei per es.: *Dottrina generale*, o della *Conoscenza*, o delle *forme fondamentali del pensiero*, e così via [...]. Passo, però, sopra a cotesti accessori terminologici; tanto perché noi, in fatto di scienza non siamo tenuti a starcene al significato che i termini hanno nella comune esperienza e nella comune intuizione [...]; ma quei significati fissiamo noi stessi, ponendo e sviluppando i concetti, che vogliamo compendiarmente formulare con una parola di convenzione [...]. Vi lascio in pace in compagnia della parola *metafisica*, se in questa v'accomoda d'acquetarvi. Frivolezze! » (DS, pp. 218-219).

³² Ivi, p. 220.

³³ RACINARO, op. cit., p. 76.

³⁴ LABRIOLA, DS, p. 227.

³⁵ Ivi, p. 232.

³⁶ Ivi, p. 233.

³⁷ DE GIOVANNI, art. cit., p. 104.

³⁸ LABRIOLA, DS, p. 300.

³⁹ GRAMSCI, Q, p. 1507.

⁴⁰ Cioè, spiega Gramsci, quella « ortodossa » individuata nelle posizioni di Plekhanov, che « ricade nel materialismo volgare » e risente della povertà speculativa e storiografica del « metodo positivista »; e quella « agnostica » — nascente come reazione alla prima tendenza —

che tenta di « collegare la filosofia della prassi al kantismo o ad altre tendenze filosofiche non positivistiche », fino all'ipotesi, sostenuta da Bauer, secondo la quale « il marxismo può essere sostenuto e integrato da una qualsiasi filosofia » (Ivi, p. 1508).

⁴¹ Ivi, pp. 1508-1509.

⁴² LABRIOLA, M, p. 8.

⁴³ Ivi, p. 9.

⁴⁴ Ivi, p. 10.

⁴⁵ Vi è una tradizione ormai consolidata di studi e ricerche — della quale si può individuare l'ideale punto d'avvio nell'introduzione di Garin del 1965 al volume laterziano degli scritti di Labriola — sviluppatasi con alcuni contributi del SICILIANI DE CUMIS (cf. *Studi su Labriola*, Urbino, 1976); del POGGI (A. Labriola. *Herbartismo e scienze dello spirito alle origini del marxismo italiano*, Milano, 1978; *Introduzione a Labriola*, Bari, 1982); dello SBARBERI (*Il marxismo di A. Labriola*, intr. a LABRIOLA, *Scritti filosofici e politici*, Torino, 1973); della CENTI (A. Labriola. *Dalla filosofia di Herbart al materialismo storico*, Bari, 1984), che ha posto in rilievo la direzione « eccentrica » dell'approccio labriolano al marxismo, attraverso le influenze dell'herbartismo e della psicologia dei popoli. « Il fatto è — scrive Sbarberi — che la psicologia di Herbart e i teorici della *Völkerpsychologie* non soltanto condurranno Labriola a superare criticamente l'hegelismo, ma rappresenteranno anche il punto di avvio per una « lettura » originale e feconda dello stesso pensiero di Marx » (intr. cit., pp. XIII-XVI; ma cf. anche pp. XXI e ss.).

⁴⁶ « Il materialismo storico di Labriola è quindi il risultato di un'approfondita riflessione filosofica che lo ha portato a interrogarsi di continuo su che cosa sia la storia, su come si debba farla, e sulla filosofia della storia, cioè su cosa si debba intendere per soggetto, per legge della storia [...]. Al materialismo storico di Labriola è implicito il concetto di « crisi » perché se esso mira alla spiegazione generale della realtà, a fornirne i principi, deve di volta in volta adattarsi, nell'applicazione di essi (e qui sorge la crisi), alle diversità della realtà e alle trasformazioni delle scienze » (così, opportunamente, scrive B. CENTI, op. cit., p. 13).

⁴⁷ DE GIOVANNI, cit., pp. 100 e ss.

⁴⁸ Cf. G. VACCA, op. cit., pp. 32 e ss. Il Vacca sottolinea come una lettura non preconcepita, storicamente e filologicamente corretta, dei testi di Labriola, possa consentire di considerare le affermazioni, anche recenti, sul carattere finalistico e « teleologico » del marxismo (presentato come variante di teorie « escatologiche » o, peggio ancora, come stanca ripetizione di consueti schemi da filosofia della storia), come un *già visto*, un *già vissuto*, rispetto a cui il *già detto* di Labriola può costituire un efficace, ed ancora utilizzabile, elemento di seria contestazione teorica.

⁴⁹ Ivi, p. 35.

⁵⁰ LABRIOLA, MS p. 80.

⁵¹ E. GARIN, *Antonio Labriola nella storia della cultura e del movimento operaio*, in « Critica marxista », XVII (1979), n. 2, pp. 67 e ss.

⁵² In studi e ricerche recenti si è giustamente sottolineato come l'interesse di Labriola per le trasformazioni teoriche indotte dal dibattito europeo sulla teoria della storia e sulla « produttività delle scienze umane e sociali, non sia da intendere soltanto a livello di percezione e sensibilità culturale (pur esse importanti) verso nuovi saperi scientifici. Piuttosto è da segnalare come Labriola non sia estraneo a quel processo, che la cultura europea mette in campo, « di ripensamento complessivo delle categorie teoriche e di analisi del reale, attraverso il quale si fa strada una nuova costituzione dell'intelletto sociale, ovvero la concezione di una nuova forma di produttività del sapere, caratterizzata dalla sua progressiva specializzazione [...]. L'atteggiamento di Labriola di fronte a queste trasformazioni è [...] complesso, non schematico. L'elemento più interessante [...] consiste nel fatto che Labriola ha subito chiare — e valorizza — le implicazioni di ordine generale sottese dalla tematica della filosofia della storia [...]. Egli sottolinea il carattere di « problema teorico » come proprio dell'argomento stesso, sfuggendo [...] a quel poderoso tentativo di *rivoluzione passiva*, che avrebbe preso corpo — si pensi all'opera di Benedetto Croce — attraverso la riduzione della *storicità* reale alla *storiografia* » (così il RACINARO, *Labriola e il « procedimento dialettico »*, in « Il Pensiero Politico », XVII (1984), n. 1, pp. 43-44). Proprio con riferimento a temi labriolani, anzi trovando in essi decisive conferme, si è creduto — e noi riteniamo giustamente — di trovare elementi di supporto ad una visione « laica » e non dogmatica dei necessari nessi e dei rapporti di scambio tra organizzazione delle scienze, metodi e saperi del mondo contemporaneo, e marxismo. Su ciò cf. VACCA, op. cit., p. 45, che nel grado di compenetrazione tra i risultati delle scienze e il processo sociale coglie il livello di permeabilità tra lo sviluppo della conoscenza scientifica e il marxismo, evitando la riproposizione di ogni ideologica opposizione tra « scienza borghese » e « scienza proletaria ». All'interno del più generale dibattito europeo sulla filosofia della storia e sul significato teorico e metodologico delle scienze storico-sociali (da Herbart alla « psicologia dei popoli », da Droysen a

Bernheim, da Lotze a Wundt) è collocato l'itinerario filosofico di Labriola nel citato volume di B. CENTI (cf., in part., le pp. 39-49; 73-85; 98-112; 181-190; 230-252).

⁵³ A. GRAMSCI, Q, p. 1509.

⁵⁴ A. LABRIOLA, DS, p. 285.

⁵⁵ Ivi, p. 194.

⁵⁶ LABRIOLA, MS pp. 84-85. Il primo corsivo è nostro.

⁵⁷ Ivi, p. 149.

⁵⁸ LABRIOLA, *Da un secolo all'altro*, in *La concezione*, cit., p. 323.

LA RICERCA TRASCENDENTALE TRA PSICOLOGIA E FILOSOFIA: ALLE ORIGINI DI UN DIBATTITO

VIRGILIO MELCHIORRE

Cattedra di Filosofia Morale, Università Cattolica di Milano

La filosofia è messa in questione dallo statuto della psicologia o viceversa è la psicologia che rinvia ai principi della filosofia? O, fra i due campi, va stabilita solo una tensione e quasi un circolo, non comunque un'alternativa? Queste domande si ripropongono ancora oggi, ma non vanno dimenticate nella stagione che le vide nascere con accenti di forte polemica. Possiamo per questo riferirci, come ad una data emblematica, al 1879, l'anno in cui Wundt fondò a Lipsia il primo laboratorio di psicologia sperimentale: una data che potrebbe segnare la consacrazione della psicologia come scienza autonoma. Uno dei sensi di questa autonomia, e proprio nella direzione che ci interessa, può essere precisato con un'espressione di Th. Lipps, che soltanto un anno dopo così scriveva a T.K. Osterreich: «la filosofia è la dottrina del reale e la psicologia la dottrina del reale della coscienza. In quanto tale la psicologia comprende l'intera filosofia o ne è la scienza fondamentale»¹.

Questo passo viene ripreso, agli inizi del secolo, da E. Husserl, che nelle sue *Logische Untersuchungen* precisa in modo esemplare i termini del dibattito fra filosofia e psicologia. Si tratta, come sappiamo, di una discussione che ha accompagnato l'intera ricerca di Husserl e che ancora oggi si impone per il suo rigore speculativo. Ciò che ad Husserl sembrava messo in questione dalle parole di Lipps non era soltanto l'identità della filosofia, ma in ultima istanza la stessa fondatezza della scienza psicologica. In che senso la psicologia poteva essere definita «dottrina del reale della coscienza»? Se il modello della nuova scienza era un modello di tipo sperimentale, si poteva poi parlare di una ricomprensione psicologica della filosofia e con quale fondatezza per la stessa costruzione della psicologia? Husserl cita un'altra espressione programmatica di Lipps, che è certamente molto significativa: «le regole secondo le quali si deve procedere per pensare correttamente non sono altro che regole secondo

le quali si deve pensare come è richiesto dalla struttura e dalla peculiare legalità del pensiero. Possiamo dire, in breve, che esse sono identiche alle sue leggi naturali. *La logica è fisica del pensiero oppure è nulla*². Si configura così quello che ben presto Husserl chiamerà il pregiudizio fisicalistico della nuova psicologia. La citazione di Lipps risale al 1880 e non siamo lontani dal 1895, l'anno in cui Freud formulerà il suo *Progetto* con l'intenzione «di dare una psicologia che sia una scienza naturale, ossia di rappresentare i processi psichici come stati quantitativamente determinati di particelle materiali identificabili»³. Ricorderemo ancora che, sempre nel 1895, Freud scriverà all'amico Fliess d'essere tormentato dall'ambizione di configurare il funzionamento psichico con considerazioni di tipo quantitativo⁴. Sappiamo bene come il progetto freudiano si sia via via modificato in un senso che sarebbe azzardato definire propriamente fisicalistico, anche se — ad esempio — in opere come *Al di là del principio di piacere* Freud tornerà a riferire la struttura psicologica ai principi generali dell'inorganico⁵. Ma fino a che punto e solo su questa base avrebbe potuto fondarsi una scienza psicologica? Non dimentichiamo l'approdo freudiano alla metapsicologia e non si tratta certo d'un approdo fisicalistico. Si ricordi, del resto, che nel 1926 è lo stesso Freud a dover riproporre una domanda tipicamente filosofica, la domanda sul senso cui Freud dice di dover tornare dopo quarant'anni di tortuoso cammino⁶. La stessa esigenza ricomparirà — come sappiamo — nel poscritto del '35 all'*Autobiografia*⁷.

Il riferimento a Lipps e a Freud ha qui un valore soltanto emblematico, sulla via di itinerari certamente diversi per la formazione della psicologia contemporanea e, tuttavia, pur accomunati da un'analoga radice empiristica. I due richiami andavano comunque fatti non solo per la loro portata rappresentativa e non solo per la comunità dei presupposti. Da una parte o dall'altra, mi sembra ugualmente significativa l'oscillazione che dalla filosofia porta alla psicologia e da questa a quella. Gli approdi della maturità freudiana possono poi di nuovo condurci a constatare che un cammino di tipo sperimentale è forse in grado di accedere a generalizzazioni, ma non a proposizioni di valore assoluto, non alla questione del senso.

Ritorniamo con questo alle obiezioni più radicali di Husserl. Occorre, però, andare più a fondo, senza fermarci ad una semplice competizione di campi e senza limitarci a rilevare il debito che la nascente psicologia andava pagando all'ideale moderno della quantificabilità o della formalizzazione matematica, quale ultimo modello di ogni scienza: per questa via i nostri rilievi potrebbero ormai apparire sin troppo acclarati, se non ovvii. Dobbiamo piuttosto indicare un presupposto di fondo nella costitu-

zione della psicologia, e si tratta d'un presupposto comune all'intero pensiero moderno, razionalistico o empiristico che sia: il principio della coscienza, quale orizzonte apodittico e costitutivo di ogni sapere. Possiamo rileggere in tal senso l'espressione di Lipps da cui eravamo partiti: «la filosofia è la dottrina del reale e la psicologia la dottrina del reale della coscienza».

Ciò che Lipps suppone, sia pure in termini empiristici, è che l'ordine della coscienza è pregiudiziale per la comprensione del reale: per questo la psicologia, in quanto dottrina della coscienza, può diventare costitutiva per la stessa ricerca filosofica. Ma in che modo ed ultimamente possiamo parlare di una «dottrina della coscienza»? Può esser fatto secondo i moduli del fisicalismo empiristico o, in altra direzione, secondo i moduli della razionalità matematica?

È soprattutto a questo riguardo che l'itinerario polemico di Husserl appare ancor oggi quanto mai decisivo.

Nel § 60 della *Krisis*, Husserl riassume la propria posizione notando che una scienza come la psicologia avrebbe ben potuto assumersi il ruolo di fondazione del sapere — in questo ci troviamo di fronte da una concordanza formale con la tesi richiamata da Lipps —, e tuttavia il presupposto fisicalistico della nuova scienza aveva finito con l'impedire proprio questa possibilità. Con ciò Husserl non rifiuta la psicologia come scienza sperimentale. Va anzi notato che, a più riprese, Husserl sottolinea chiaramente il valore di questa. Si ricordino in particolare le cosiddette lezioni di Amsterdam⁸, dove il consenso viene giustificato con una ragione di fondo. L'unità psicofisica dell'uomo — riconosceva Husserl — implica infatti la possibilità di trascrivere in termini quantitativi i referti della vita coscienziale. Ciò non toglie che la via della registrazione quantitativa debba supporre come referente una condizione, una sorgente coscienziale che è leggibile solo in termini qualitativi, solo in forza di una ricognizione eidetica: una fenomenologia sperimentale può raccogliere i «fatti», ma non può riportarci all'ultimità del loro «senso»; può percorrere il molteplice dell'esistente, ma per farlo in modo significativo deve pur sempre rifarsi alle condizioni essenziali dell'esistente. E, se in questa prospettiva più radicale, diciamo «che esistono *Erlebnisse*, che esistono stati psichici come percezioni, ricordi e simili, questo "esistono" vale quello matematico: per es. esiste una serie di cifre, esistono numeri primi relativi, non esistono decaedri regolari. In entrambi i casi questa "esistenza" non è fondata dall'esperienza, bensì dalla visione di essenze... Ciò che permette alla visione essenziale di cogliere le essenze in modo originario non sono i particolari dell'esistenza, bensì appunto le essenze, essenze di una generalità minima oppure in quanto speci e generi

di una generalità estrema»⁹. Siamo così rinviati sulla via della fenomenologia eidetica e, ancora più radicalmente, sulla via di una vera e propria *fenomenologia trascendentale*, alla ricerca dei modi fondamentali e sempre ricorrenti nella vita coscienziale.

Husserl parla, in tal senso, anche di *Selbsterfahrung* o di un'intuizione originaria del sé, nei modi più radicali della propria legalità¹⁰. Si tratta — com'è noto — di quel processo di riduzione, che prescinde dell'esistente per coglierlo nelle sue ultime condizioni di possibilità: riduzione trascendentale, infine, perché rivolta appunto alle modalità irriducibili, strutturali della vita coscienziale.

In linea generale si può dire che questo movimento di sospensione e di arresto nell'imprescindibile della coscienza corrisponde al percorso già compiuto da Cartesio, agli inizi del pensiero moderno. Ma la ricerca di Husserl, con una ricognizione analiticamente ben più attenta, giunge ad esiti di maggiore profondità: a ben vedere non siamo lontani dal campo indagato negli stessi tempi da Freud. Il processo della riduzione trascendentale ci conduce, infatti, sui modi strutturali della coscienza, sulla presenzialità originaria ed irriducibile del *cogito*, ma finisce anche col rilevare il carattere *mai puro* di questa presenzialità. Del resto, se vogliamo definire *nel suo movimento* il processo stesso della riduzione, dobbiamo dire che si tratta di un movimento *riflessivo*: un itinerario che è, dunque, segnato dalla temporalità; una riflessione quale ritorno sul già *dato*, che così la preconstituisce e ne precede la chiarezza. Possiamo così parlare di una presenzialità apoditticamente ritrovata, ma insieme dobbiamo anche dire che questa è memoria, consegna che non sta mai in sé e che piuttosto è pur sempre data nello spazio di una condizione storica: l'esperienza originaria del sé e lo stesso flusso della vita percettiva si comprendono solo sullo sfondo di una *tradizione*. Non siamo lontani dal nesso inconscio-preconscio-conscio stabilito in altra maniera da Freud, anche se è vero — come ha già notato P. Ricoeur — che la cesura che divide questa triade va segnata diversamente nel contesto husserliano¹¹. Resta, in ogni caso, che anche per Husserl il mondo della presenzialità coscienziale può essere raggiunto solo sullo sfondo di un contesto di appartenenza. È in tal senso che va intesa l'originarietà indicata da Husserl come *Lebenswelt*, mondo della vita appunto, unità primitiva con gli oggetti e i soggetti della storia.

Ma allora la coscienza del sé, la percezione come fonte costitutiva di ogni sapere non potrebbero comprendersi se non sulla base di una vita memoriale ed, infine, anche nel rinvio ad un immemorale che trascende la nostra origine. In questa prospettiva acquista un ruolo costitutivo la forza dell'immaginario, quale forza di *ritenzione* e di *protensione* verso

il futuro come verso l'origine ed, ancora, quale forza del ricordo o della *ripresentificazione*, infine della *fantasia* o della libera costruzione del flusso storico. Ed è appunto di questa complessa unità che ora dobbiamo cercare la regola essenziale: si tratta dell'ultimo movimento della nostra riduzione trascendentale. Il rinvio alla *Lebenswelt* o anche alla *Welt-haftigkeit*, come pure dice Husserl, lascia emergere il riferimento sintetico e quindi la linea di coerenza di ogni movimento coscienziale. «La rappresentazione del mondo — leggiamo in un inedito riportato da Brand — non è una rappresentazione tra le mie rappresentazioni. Essa è un movimento e una sintesi universale nel movimento di tutte le mie rappresentazioni, talché tutto ciò che in essa è rappresentato si riunisce nell'unità del mondo, come unità di qualcosa che è reciprocamente (*einander*) implicato, il correlato dell'unità, che si è prodotta e che progressivamente si produce, di tutte le mie rappresentazioni»¹². E ancora: «Il mondo indica la possibilità di esperire sistematicamente e di mantenere identico un senso d'essere attraverso le vie dell'esperienza, di escludere le contraddizioni e di adottare invece il giusto»¹³.

Non è facile la lettura di questo passaggio husserliano, né si può dire che esso vada al di là dell'abbozzo. Forse potremmo tentarne uno sviluppo di maggior rigore nel senso indicato da Merleau-Ponty, che partendo appunto dai principi della fenomenologia trascendentale, giunse a considerare l'idea di mondo come l'incarnazione o come la proiezione dispiegata del principio di non contraddizione. «La tesi tacita della percezione — leggiamo nella *Phénoménologie de la perception* — è che in ogni istante l'esperienza può essere coordinata con quella dell'istante precedente e con quella dell'istante seguente, la mia prospettiva con quella delle altre coscienze, — che tutte le contraddizioni possano essere rimosse, che l'esperienza monadica e intersoggettiva è un solo testo senza lacune — e infine che ciò che, ora, per me, è indeterminato, diventerebbe determinato per una coscienza più completa che è come realizzata anticipatamente nella cosa o meglio che è la cosa stessa»¹⁴. Portando a fondo questo pensiero, si deve dire che il principio logico della non contraddizione ha il suo contrappunto o la sua condizione ontologica in una coerenza intrinseca all'essere: l'uso del principio corrisponde, in definitiva all'esigenza di saldare il flusso della coscienza in nome di un principio identificativo o d'una coerenza immanente alla struttura del reale. Procedendo da questo lato — ma qui si può dire solo per cenni — e dando al nostro discorso una formulazione di maggior rigore logico, giungeremmo a riproporre l'asserto della terza *Meditazione* cartesiana per cui la cognizione dell'infinito è prioritaria rispetto alla cognizione del finito: un'evidenza originaria che, pur nella sua indeterminazione, è condi-

zione per l'incessante manifestarsi della finitezza, per l'incessante tensione che sempre ci spinge ad integrare il rilievo della negatività. La coscienza del non essere, l'erramento e l'incremento del sapere, il dispiegarsi della relatività della relazione non potrebbero, infine, darsi senza un sotteso e sempre attivo riferimento ad una condizione di senso, ad una pura positività dell'essere. L'ordine del finito implica in se stesso l'orizzonte della metafisica.

Ma con questo già siamo nel cuore stesso del discorso filosofico: l'identità della filosofia e la sua differenza dalla stessa psicologia trascendentale può essere, così, stabilita. Ma la cosa non è senza conseguenze per la scienza psicologica. Si pensi, e solo per citare un esempio emblematico, alla figura del sentimento «oceanico» che Freud cerca di contestare sin dalle prime battute de *Il disagio della civiltà*. Com'è noto, l'immagine era stata proposta a Freud da Romain Rolland nello sforzo di individuare la struttura essenziale della coscienza religiosa. Ricorderemo la risposta di Freud, tesa appunto a negare la «natura primaria di tale sentimento» o la sua possibilità di costituirsi come «*fons et origo* di tutti i bisogni religiosi». La risposta si muove inizialmente su un piano metodologico: «Non è facile trattare scientificamente i sentimenti — dice Freud —. Si può tentare di descriverne gli indizi fisiologici». E qui già dovremmo chiederci se l'obiezione non sia legata ad un presupposto fisicalistico, ma non è il caso di indugiare troppo su questo: andiamo al cuore della risposta freudiana. L'immagine di un senso oceanico — nota giustamente Freud — corrisponde a quella di un nesso, di una intimità dell'uomo col tutto, ma ciò che invece si deve ritenere come costitutivo della coscienza è piuttosto la percezione della propria differenza. Se in qualche modo possiamo parlare di un'identità o di una unità con l'altro — aggiunge Freud —, ciò va riportato ad una fase prenatale dalla quale l'individuo si va appunto liberando sin dai primi passi dell'infanzia. L'immagine dell'unità prenatale può certo riaffiorare e può anche confondersi col sentimento religioso, ma anche in tal caso restiamo nell'archeologia del soggetto empirico: si tratta pur sempre di un residuo che rinvia alla comunione prenatale «dell'io con l'ambiente». Non si deve, dunque, enfatizzare questo residuo, né si deve travalicare la sua concreta empiricità nella formula metafisica dell'«essere uno con il tutto». A chi volesse piegare il discorso da questa parte, Freud risponde ironicamente con una citazione di Schiller: «Gioisca, / Chi qui respira nella luce rosata»¹⁵. Se andiamo al fondo del metodo freudiano, ancora una volta rileviamo che la risposta nasce dal restar fermi al solo rilievo empirico, senza volerne cogliere le condizioni logiche di possibilità. In questa prospettiva, il passaggio ad una formulazione di tipo trascendentale non poteva che essere

negata, ma poi su quali basi avrebbe potuto garantirsi il pur inevitabile attracco metapsicologico? Non si veniva con questo a negare la stessa possibilità di fondare scientificamente l'edificio della psicanalisi? E, per converso, se un'analisi sulle condizioni di possibilità del processo coscienziale conducesse appunto al rilievo di un'unità metafisica, non sarebbero diversi i criteri ed i modi per interpretare gli eventi o le immagini del sentimento?

Arriveremmo alle stesse conclusioni, e forse con maggior evidenza logica, ripercorrendo un'altra figura del discorso freudiano, quella della negazione. Nel saggio *Die Verneinung*, Freud dice che attraverso «il simbolo della negazione il pensiero si libera dei limiti della rimozione e si arricchisce di nuovi contenuti»¹⁶. Ma, proprio in tal senso, si dovrebbe subito notare — come ha già fatto P. Ricoeur¹⁷ — che nelle stesse parole di Freud il movimento che supera la rimozione viene indicato nell'orizzonte di un «più», d'una positività, d'una regola in rapporto alla quale il negativo può essere superato: senza questo riferimento non avrebbe neppure senso parlare di una liberazione o di un superamento del limite. Lo stesso movimento della sublimazione difficilmente potrebbe essere ridotto ad una modalità nell'economia del desiderio, senza di nuovo porre il problema di quel «più» che in ogni caso la sublimazione invoca e disegna.

Giungiamo, così, ad una conclusione. Se condizione originaria per la storicità della coscienza è il riferimento ad un principio di senso — un riferimento che può non essere tematicamente esplicito, e per lo più non lo è, ma che comunque è sempre «fungente» —, allora da una parte viene a delinearsi una prospettiva di grande rilevanza per la costituzione della filosofia, ma da un'altra parte viene anche a darsi una regola che può orientare e garantire l'esercizio interpretativo dell'umano. Filosofia e psicologia non giocano, così, su piani alternativi o subordinati, ma possono infine trarre buon frutto da un rapporto di reciprocità: la scienza che interroga sul senso dell'essere in generale sarebbe una pura astrazione se non si levasse sui referti dell'esperienza, ma questi sarebbero ultimamente ciechi se non si riferissero ad una regola trascendentale del senso. Senza questo rinvio non potremmo, certo, parlare — come ha fatto Franco Fornari — della psicologia nel senso di una «ontologia ermeneutica»: l'interpretazione dell'uomo sarebbe impossibile senza un'ontologia dell'uomo.

Dal lato della filosofia potremmo parlare di una «ontologia speculativa», ma quale potrebbe essere la fecondità di questa ontologia e in che modo essa potrebbe parlare dell'uomo, se non si lasciasse via via vagliare dall'esercizio ermeneutico sul concreto?

Questa circolarità esige, oggi più che mai, una nuova riflessione. Si può dire, infine che filosofia e psicologia si raccolgono ugualmente nello studio della vita psichica, ma con diversità di metodi e di interessi. Questa diversità non può tuttavia tradursi nell'indifferenza fra campo e campo o, peggio, nella pretesa di un'esclusione da un lato o dall'altro: il prezzo sarebbe, com'è già spesso accaduto, quello di una reciproca sterilità. La diversità dei piani esige piuttosto la costante memoria di una comune identità: solo in questo essa è feconda.

NOTE

¹ Ueberweg, IV, p. 530.

² Die Aufgabe der Erkenntnistheorie, « Philos. Monatshefte », XVI (1880), p. 530. Il corsivo è mio.

³ Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an W. Fliess, London 1950; tr. it. G. SOAVI, Le origini della psicanalisi, Boringhieri, Torino 1968. Si tratta, com'è noto, della proposizione con cui inizia il Progetto.

⁴ Ibi, lettera del 25 maggio 1895: «Sono tormentato da due ambizioni: vedere quale forma prende la teoria del funzionamento psichico se vi si introducono considerazioni quantitative, una specie di scienza economica della forza nervosa e, secondariamente, estrarre dalla psicopatologia ciò che può essere utile per la psicologia normale» (tr. cit., pp. 87-88).

⁵ Gesammelte Werke, XIII, p. 68; tr. it. Opere, Torino 1967 ss., IX, p. 247.

⁶ Poscritto del 1927 a Die Frage der Laienanalyse, Gesammelte Werke, XIV, p. 290; tr. it. Opere, X, p. 418.

⁷ Gesammelte Werke, XVI, p. 32; tr. it. Opere, X, p. 139.

⁸ Cfr. Amsterdamer Vorträge Phänomenologische Psychologie, 1928, § 2, in Husserliana, Band IX, tr. it. a cura di P. POLIZZI, Vittorietti, Palermo, pp. 98 ss.

⁹ Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, III, § 8, in Husserliana, Band V; tr. E. FILIPPINI, Einaudi, Torino 1965, p. 827.

¹⁰ Cfr. Amsterdamer Vorträge, cit., § 5.

¹¹ De l'interprétation, Seuil, Paris 1965, III, I, 4; tr. it. E. RENZI, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 424: «il passaggio dalla fenomenologia alla psicanalisi avviene quando si comprende che la barra principale separa l'inconscio e il preconcio, e non il preconcio e il conscio; sostituire la formula C/Prec, Inc con la formula C, Prec/Inc, vuol dire passare dal punto di vista fenomenologico a quello topico».

¹² Man. K III 6, p. 111, cit. in G. BRAND, Welt, Ich und Zeit, M. Nijhoff, Den Haag 1955; tr. it. E. FILIPPINI, Bompiani, Milano 1960, p. 58.

¹³ Man. A V 3, p. 13, in Brand, cit., tr. cit., p. 60.

¹⁴ Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris 1945, p. 66; tr. P. BONOMI, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 97.

¹⁵ Das Unbehagen in der Kultur, cfr. l'intero § 1, Gesammelte Werke, XIV, pp. 421-4, tr. it. Opere, IX, pp. 193-197.

¹⁶ Gesammelte Werke, XIV, p. 12-13; tr. it. Opere, X, p. 199.

¹⁷ De l'interprétation, cit., II, II, 1; tr. cit., pp. 346 ss.

L'INTERDISCIPLINARITÀ E LA SUA VOCAZIONE INTRADISCIPLINARE

COME L'ATTITUDINE CRITICO-SISTEMATICA DELLA
RIFLESSIONE FILOSOFICA CONDUCA AD UNA CRESCENTE
CONSAPEVOLEZZA DELL'UNITÀ DEL SAPERE

PAOLO FRANCESCHELLI

Liceo Scientifico «G. Ricci Carbastro», Lugo (RA)

Dall'inizio degli anni settanta ricorre più o meno tacitamente l'aspirazione ad un coordinamento interdisciplinare che favorisca una crescente unificazione dell'immagine del mondo prodotta dal sapere, sulla quale poter così operare con una pratica culturale sempre più consapevole delle sue modalità e dei suoi limiti. Aspirazione comprensibile e, direi, profonda, se si pensa al rischio che la conoscenza specialistica, peraltro indispensabile, può correre, in quel decontestualizzarsi e ritrovarsi, dimentica dei suoi fondamenti operativi, in una insostenibile autosufficienza. Hanno perciò preso consistenza iniziative di collaborazione tra i docenti di varie discipline alla ricerca di una integrazione reciproca, programmata e verificata nei limiti delle autonome competenze specifiche.

Tra le tante comprensibili difficoltà incontrate, ne segnaliamo una che riteniamo decisiva per la determinazione del livello formativo conseguibile con l'interdisciplinarietà: ci riferiamo ai criteri, nel complesso insufficienti, con cui tendenzialmente è stata organizzata, riducibili a (x) [contemporaneità di svolgimento dell'indagine] e (y) [identità dell'oggetto su cui applicarla].

Pur utilizzabili, questi due criteri non bastano tuttavia da soli a superare il rischio della superficialità, quando non siano sussunti dalla (v) [consapevolezza dell'unità del linguaggio] e dalla (z) [ricerca di strutture per il confronto sistematico].

Fu soprattutto per favorire l'apprendimento di queste due decisive forme metodico-culturali che introducemmo qualche anno fa, nell'indirizzo sperimentale scientifico del nostro Liceo, a fianco della filosofia, studi logico-semiologici e, in compresenza con la fisica, alcune ore di epistemologia, aperte peraltro ad eventuali e precise integrazioni della matematica,

delle scienze e delle lettere. Si è giunti così per questa via ad una capacità critica più articolata e tendenzialmente omogenea, che ha favorito la lettura del fenomeno culturale in chiave unitaria, come sistema del sapere sul quale operare l'indagine intradisciplinare; ed è proprio a questo livello che risultano superati i rischi di un uso superficiale della pratica interdisciplinare, da cui emergerebbero solo aggregazioni forzate di dimensioni culturali intrinsecamente estranee, sommate in un quadro storico che stenterebbe da solo a mostrarne il loro principio fondante e unificante.

A sostegno di tutto ciò, sono maturate durante questa esperienza alcune riflessioni che proponiamo sia come concreto arricchimento culturale, sia come impostazione teoretica dell'inevitabile sbocco intradisciplinare del lavoro interdisciplinare, qualora lo si effettui fino alle sue estreme conseguenze.

Partiamo dall'oggetto su cui operiamo, ossia il linguaggio, e ipotizziamone tre gradi di formazione:

- 1) Immaginario (fantasmatico)
- 2) Descrizione (polisemiosi estetica)
- 3) Definizione (monosemiosi scientifica).

Ritenendo che il terzo non possa prescindere dai primi due e il secondo dal primo, elenchiamo di quest'ultimo alcune figure come esempio delle tante possibili, chiamandole «a priori dell'immaginario», presenti nelle scienze e nelle arti:

- a) circolo (sfera parmenidea, circolarità aristotelica nell'etere astronomico fino a Galileo incluso, spirale dialettica di Hegel e Marx, eterno ritorno nietzschiano, solipsismo come realismo puro del primo Wittgenstein, analogia del circolo con lo spazio curvo della relatività, «la luce è ferma al punto fermo del mondo che ruota» dal Burnt Norton di Eliot, ecc.;
- b) infinito, costantemente ricorrente nelle arti e nelle scienze di ogni epoca;
- c) armonia, proporzione, simmetria, presenti in ogni forma di sapere;
- d) diversità, che include ogni finitudine, ogni negazione, ricorrenti pure esse in ogni testimonianza culturale;
- e) caso, necessità, libertà, utilizzate come entità divine, o magiche, o materialistico-meccanicistiche, in ogni caso irriducibili.

Su questa base di incontrollabile immaginario che conserva l'azione dell'inconscio nel procedere della prassi, si sviluppano i restanti due gradi di formazione del sapere, già unificati, come risposta parzialmente consapevole, dalla comune radice fantasmatica. Ci sembrano, questi, motivi sufficienti per orientare il coordinamento interdisciplinare verso la sua ragion d'essere, consistente nel disvelamento delle identità, delle somi-

glianze e delle differenze delle varie manifestazioni culturali così radicalmente unificate, disvelamento realizzabile per via intradisciplinare: in ogni messaggio saranno individuate una sintassi più o meno rigorosa e una semantica più o meno polivalente, ai fini di un'ermeneutica più o meno originale che determinerà una *praxis* più o meno arrischiante. La più coerente sintassi, quella logico-matematica, costruisce monosemia e conserva imprevedibile polisemia solo nei fondamenti; la scienza sperimentale, che si avvale della matematica, non può che subordinare il rigore monosemantico al calcolo delle probabilità, vedendo così sfumare la sua vocazione alla certezza nella polisemia della inevitabile falsificazione e nella susseguente rottura epistemologica; l'espressione artistica infine utilizza la coerenza sintattica solo fino al punto di non renderla riduttiva e limitativa della sua vocazione polisemica: in tutt'e tre i casi si nota comunque omogeneità qualitativa e solo differenza quantitativa delle componenti strutturali, così da non essere infondata la pretesa di cogliere una motivazione estetica nella scienza e una presenza scientifica nell'arte. Non dovrebbero per tutto ciò sussistere dubbi sull'unità del sapere, nell'inscindibile nesso tra sapere scientifico e sapere umanistico, dove il primo si sforza di razionalizzare le intuizioni e le immagini del secondo, mentre quest'ultimo si lancia a testimoniare l'ordine dell'essere già acquisito, in rapporto al possibile e all'incerto intuiti; come pure non dovrebbero sussistere dubbi sull'inevitabile rivelarsi, nel lavoro interdisciplinare, della vocazione intradisciplinare, a cui non possiamo negare attenzione, pena la rinuncia a una reiterata e consapevole appropriazione critica degli strumenti culturali con cui esprimiamo la nostra identità.

Confortati da questa esperienza e più che mai convinti sia della profonda unità del sapere, sia del valore formativo dell'esercizio interdisciplinare, abbiamo avviato anche nel corso sperimentale linguistico del nostro Liceo, nelle ore di filosofia, lo studio di questioni semiotico-strutturalistiche. A fianco della tradizionale e consolidata formazione storicistica mirante a calare nel contesto storico l'identità culturale di ogni nazione e dell'Europa in generale, proponiamo così una più attenta riflessione critica sul linguaggio e in particolare sulla sua natura morfologico-sintattica da cui ogni apprendimento delle lingue non può prescindere. Senza interferire nelle tecniche grammaticali che rimangono di piena competenza dei docenti di lingue e che si offrono comunque come oggetto adeguato al nostro lavoro critico sia presentandosi nella forma tradizionale che in quella strutturalistica, intendiamo mostrare come anche la grammatica appartenga alla prassi unificante della costruzione del sapere, pur rischiando essa di apparire in superficie una artificiosa

ed inutile descrizione del linguaggio ordinario. Il concreto suo appartenere all'attività umana, protesa nello sforzo di chiarimento e di appropriazione, dovrebbe risultare evidente quando si mostri come la lingua ed ogni analisi di essa si intrecci indissolubilmente con l'esperienza vissuta della storicità. Ne consegue che la grammatica è parte della linguistica, questa della semiotica, da cui si sale alla semantica, fino a giungere alla gnoseologia che l'include: a quel punto ricompare come sempre quella riflessione sui principi, gli assiomi, i postulati, gli «a-priori», implicati dalla su esposta gerarchia di conoscenze specifiche, nel mare magnum della filosofia, dove stanno acquistando crescente rilievo le funzioni epistemologico-critiche ed ermeneutico-interpretative. Ogni grammatica assume così pragmaticamente, con una consapevolezza critica più o meno intensa, da sviluppare comunque in chiave epistemologica, una filosofia della realtà entro cui linguaggio ed essere trovano il loro senso: in concreto, la grammatica tradizionale assume aprioristicamente la concezione del realismo aristotelico dove al nesso 'sostanza-accidente' corrisponde come rispecchiamento il nesso 'soggetto-predicato', mentre la grammatica strutturalistica presuppone una filosofia pragmatico-operazionista, dove entro l'essere della prassi opera senza residui l'azione semiotica dell'uomo sui cui risultati, e più precisamente sulle lingue parlate, viene svolta l'indagine critica delle costanti linguistiche funzionali, a prescindere dal referente semantico che riguarda più direttamente la scienza, la filosofia e l'ermeneutica.

Poiché la grammatica opera prevalentemente sul linguaggio ordinario nel quale è dominante la polisemia, occorre uno studio dello stesso nel quadro della linguistica e della semiotica, a integrazione del lavoro sintattico-strutturale svolto per l'apprendimento specifico delle lingue. Poiché infine l'approccio a questa tematica compare sempre in forma storicamente determinata nei differenti sistemi di sapere, proponiamo la lettura di passi specifici di autori classici, per mostrare come la questione del linguaggio e della significazione sia costantemente presente nella vicenda umana e ne caratterizzi l'aspetto più peculiare che la differenza e la privilegia nel quadro complessivo dell'essere vivente.

Come si vede, per raggiungere i più alti risultati interdisciplinari, (x) e (y) non sono né necessari né sufficienti, ma solo occasionalmente funzionali, mentre è necessario e sufficiente l'esercizio di confronto strutturale tra le varie discipline, per l'individuazione delle identità, delle somiglianze e delle differenze tanto sul piano formale, come avviene nella analisi critica delle varie sintassi, quanto su quello contenutistico, come abbiamo mostrato con l'elenco di alcuni temi dominanti nei differenti campi semantici.

CONVEGNI

IDENTITÀ E DIFFERENZA

Il secondo seminario di studio su *Identità e differenza*, che si è tenuto all'Università Cattolica di Milano nei giorni 10 e 11 febbraio 1986 organizzato dal Dipartimento di Filosofia, ha riproposto nel suo programma tre relazioni sul tema, numerosi interventi, un dibattito approfondito, coinvolgendo un vasto pubblico di studenti e docenti. Dopo la positiva esperienza dello scorso anno, in cui i proff. Moiso, Verra, Lotz, avevano esposto i molteplici aspetti della problematica in Schelling, Hegel e Heidegger, l'iniziativa ha ottenuto ancora un rilevante successo sia sul piano della presenza e della partecipazione sia per la ricchezza teoretica e l'analisi storiografica degli interventi.

Il prof. Enrico Berti ha trattato «*Il problema dell'identità nell'odierna filosofia anglosassone (Strawson, Kripke, Wiggins, Hamlyn)*» con l'intento di segnalare «l'esistenza di un dibattito serrato ed insieme sofisticato sui vari aspetti di tale argomento» in un ambito culturale caratterizzato da un continuo confronto tra la storia della filosofia e la riflessione più propriamente teoretica. In corrispondenza a questa peculiare impostazione della filosofia anglosassone, il metodo dell'esposizione ha cercato non solo di evidenziare alcuni aspetti del problema dell'identità così come vi sono stati elaborati, ma anche di mostrare i punti di contatto, le istanze proprie della filosofia classica, presenti nel dibattito contemporaneo. Il primo contributo ripreso in questa linea è stato il libro *Identity and Individuation*, pubblicato nel 1971 a cura di M.K. Munitz. Egli ricorda che il problema dell'identità degli individui richiede come giustificazione che si sia risolto quello tra identità e differenza perché la identificazione di un individuo suppone già un «criterio di identità» ope-

rante nella definizione di un individuo come lo stesso e non un altro, e soprattutto nella definizione di quei «mutamenti» che sono in grado di cambiare l'identità di un individuo. Il problema dell'identità degli individui implica pertanto una serie di questioni preliminari: in primo luogo il problema della «continuità spazio-temporale o il possesso di proprietà essenziali» per affermare l'identità di una persona nel tempo. In secondo luogo il problema leibniziano del «principio dell'identità degli indiscernibili» secondo cui se esistono due sostanze con le stesse proprietà sono concidenti, sono un'unica e identica sostanza. In terzo luogo, richiamando il saggio di Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, è posto il problema se il criterio dell'identità sia fornito dal significato o dal senso. Come fonte storica di questa problematica viene ricordata la critica di Hegel, che in seguito sarà anche di Wittgenstein, all'identità astratta, alla «vuota tautologia». A queste critiche si sottrae Frege secondo cui si può dire qualcosa di «informativo» riguardo allo stesso oggetto: il senso dei termini di un enunciato può essere diverso, ma con lo stesso valore di verità quando è conservato lo stesso significato. La distinzione senso e significato, ricorda Berti, riprende però «quella tradizionale, cioè scolastica, fra connotazione e denotazione, ovvero tra intensione ed estensione di un concetto, e quindi risale anch'essa ad Aristotele». Per Russel, elaborando la distinzione di Frege, sono possibili descrizioni — che possono essere dotate di senso, vere o false — a prescindere dal referente corrispondente. In tal modo è possibile conoscere le proprietà di un oggetto a prescindere dalla conoscenza di questo oggetto, asserzione che trova il suo fondamento nel cosiddetto platonismo di Russel: «l'esistenza di un oggetto... consiste solo nella sua possibilità di entrare a far parte di enunciati veri indipendentemente dal soggetto che li pensa». Più recentemente molti rappresentanti della filosofia analitica hanno reagito a questa impostazione platonizzante partendo da una più convinta professione di aristotelismo. In questa linea, P.F. Strawson sostiene che la nostra immagine del mondo come un sistema unico e continuo dipende dall'esistenza di «identità numeriche qualitative» che permangono tali indipendentemente dalla nostra osservazione. Accanto ai corpi materiali però, uno statuto particolare l'hanno le persone la cui realtà è unità di coscienza e corpo. Secondo Strawson l'individualità leibniziana — costruita in base alla «nozione completa», includente tutte le relazioni e descrizioni di un individuo — si fonda su motivi di ordine teologico che escludono la realtà della comunicazione fra un parlante e un ascoltatore, per il quale «l'individuazione è costituita dai riferimenti spazio-temporali a corpi materiali o a persone». Sempre nella prospettiva di un'attenzione più accentuata del momento

denotativo rispetto a quello descrittivo, si muove S. Kripke sostenendo che la proposizione $a=b$ è vera, è una verità necessaria, quando a e b sono dei «designatori rigidi», cioè quando hanno lo stesso riferimento in tutti i mondi possibili. Un tale asserto di identità, con lo stesso referente, anche se non è analitico, è in ogni caso necessario e risulta evidente in questa applicazione la differenza tra *a priori* e necessario, distinzione che permette di definire gli asserti di identità fra designatori rigidi come verità necessarie anche quando sono conosciute *a posteriori*. Però tale nozione di una necessità non analitica — come è sostenuta da Kripke corrisponde alla *necessitas de re*, in opposizione alla *necessitas de dicto* di Abelardo, «era già presente in Aristotele, e precisamente era la necessità propria delle definizioni... le quali, pur esprimendo proprietà necessarie, non sono conoscibili *a priori*, cioè non sono analitiche». Ancor più aristotelica appare la posizione di D. Wiggins che ricerca in che cosa consista l'individuazione di quegli enti, «continuants», che continuano ad esistere, cioè la sostanza e in particolare le sostanze viventi. Wiggins vuole quindi rispondere al problema di che cosa renda possibile l'individuazione o l'identificazione di una cosa e trova una soluzione affermando che l'identità di una cosa dipende da un «sortale», perché la possibilità di identificarla rispetto ad un'altra dipende dalla conoscenza e precisazione di «quale sorta di cosa essa è, per es. lo stesso uomo o lo stesso tavolo». La domanda aristotelica «che cos'è?» è quindi utilizzata per spiegare la ragione dell'identità che, nel caso di Wiggins, è un'identità assoluta, «quella che concerne un unico e medesimo oggetto». La teoria D (dipendenza sortale dell'individuazione) è allora la risposta al problema dell'identità di una cosa, una teoria però che implica precisamente il concetto aristotelico di sostanza. Dunque l'identificazione di una cosa dipende necessariamente dal dire «che cosa essa è», in altri termini bisogna che il predicato «offra un principio di continuità o di individuazione per essa: questo fanno i predicati che indicano un principio di attività o di funzionamento, cioè i concetti di sostanza, soprattutto quelli di sostanze naturali, ma anche quelli di sostanze artificiali». D.W. Hamlyn ritiene che anche l'esistenza di una cosa, per poter essere affermata o negata, richiede come condizione dei criteri in base ai quali possa venire identificata. Se per Strawson era sufficiente assumere come criterio di identificazione la collocazione spazio-temporale — che non rispondeva però al problema perché due cose in tempi diversi possono occupare lo stesso luogo —, a parere di Wiggins bisogna invece ritenere essenziale la «storia spazio-temporale» di una cosa. Inoltre l'individuazione delle sostanze dipende anche dall'indicazione del «genere», del «sortale», a cui appartengono ed è questa una classificazione valida in

prima istanza per i «generi naturali». Hamlyn inoltre, in alcune sue affermazioni concernenti il concetto di persona e Dio, rivela una concezione della metafisica intesa come ontologia, mostrando anche in questo una forte vicinanza ad Aristotele. I due temi dell'identità e della differenza, come emergono da questa analisi, si implicano dunque vicendevolmente senza escludersi e manifestando la loro chiara origine aristotelica. Berti può quindi affermare che la metafisica classica, secondo il modello di Aristotele, è una filosofia «dell'identità ed insieme della differenza, dell'unità ed insieme della molteplicità, dell'essere ed insieme del divenire».

— L'argomento della relazione del prof. Carlo Sini riguardava il tema della «*Identità e differenza nella filosofia francese contemporanea: Deleuze, Derrida, Blanchot*». I tre filosofi francesi costituiscono tre diverse modalità, ma collegate, di analizzare la questione della differenza che viene fatta emergere da Sini privilegiando un testo degli autori che, presentandosi come «filosofi della differenza», riprendono Heidegger per poi schierarsi su una posizione polemica nei suoi confronti come anche rispetto a Hegel, a Platone, alla metafisica in generale. Riferendosi alla prefazione di *Differenza e ripetizione* di Deleuze, Sini sostiene che si tratta di pagine emblematiche nell'indicare le coordinate del problema della differenza e della ripetizione che nasce in un clima culturale caratterizzato dall'orientamento della filosofia heideggeriana verso il tema della differenza ontologica e dalla scoperta — nello strutturalismo, nel romanzo contemporaneo e in altri ambiti — del potere della ripetizione. Il fallimento della rappresentazione da cui esce il pensiero moderno basato sul primato dell'identità costringe a pensare l'identità e la differenza non più sotto la categoria, trascendentale e psicologica della rappresentazione, quindi al di là del principio di rappresentazione. Il tema della differenza ha allora come proprio ambito non più — passando attraverso il negativo — l'identico, ma la ripetizione libera dalla rappresentazione, dalla generalità del ripetuto e del ripetersi. La ripetizione si rivela come differenza dalla generalità, dalla somiglianza, dall'analogia, e l'esempio classico è quello della festa che avviene sempre la prima volta «all'ennesima potenza» e in essa la ripetizione vive come «universalità del singolare» che non ha nulla a che fare con «la generalità del particolare», è cioè una singolarità senza concetto. Deleuze vede in Kierkegaard e in Nietzsche gli esponenti di un pensiero antirappresentativo che oppongono la ripetizione a tutte le forme della generalità intendendola come categoria fondamentale della filosofia dell'avvenire. Ma se in Kierkegaard si tratta di sottrarre alla ripetizione qualcosa di nuovo e in Nietzsche di farne l'oggetto stesso del volere, per

Deleuze il linguaggio costituisce quel luogo in cui si manifesta la parola senza concetto, poiché la parola e la scrittura «danno alla parola una esistenza *hic et nunc*». L'attenzione di Deleuze per la parola non è tanto rivolta al suo carattere semantico, alla dimensione ontologica in cui essa acquista il potere di rimandare a un fatto, ma la considera piuttosto come un determinato evento, in cui l'universale stesso, la parola come genere, viene incarnato nell'esistenza concreta. Ed è per questa via, seguendo il darsi della ripetizione senza concetto, che si può rinvenire l'esistenza di differenze non concettuali, di una differenza indifferente, non esperita, non rappresentata: «la ripetizione appare dunque come la differenza senza concetto, che si sottrae alla differenza concettuale indefinitamente continuata», dove il ripetuto «non può essere rappresentato, ma deve sempre essere significato» (*Differenza e ripetizione*, p. 30 e 36).

Deleuze non si limita a schierarsi contro la filosofia della rappresentazione che confonde la differenza con una differenza concettuale, tenta anche di portare il mondo preconettuale a una forma di significazione. La differenza così sottratta all'identità è un'idea «distinta-oscura», liberata dalla forza dell'identico o dello stesso, che «sposta», «traveste», «fa tornare» ogni essente «ruotando sulla sua mobile estremità» (p. 482). Anche Blanchot si pone un problema analogo ricercando il luogo in cui emerge la differenza e rinvenendolo nella «parola plurale», segno della discontinuità del pensiero che la tradizione vuole continuo, ma è tale in funzione di una discontinuità più profonda colta nella comunicazione della parola e nell'insegnamento del sapere. Nella comunicazione della parola si genera una distanza infinita tra i parlanti che però è il segno di un rapporto di infinità che avviene «come il movimento del significato stesso».

La piena manifestazione di questo movimento si evidenzia nel domandare in cui la parola avanza o indietreggia rivelando «l'incompletezza» come suo fondamento, l'estraneità a cui si deve affidare; «l'uomo può esser trovato o situato soltanto nel luogo della domanda» (*Infinito intrattenimento*, p. 19). La domanda pone l'uomo in confronto con una alterità inquietante, di fronte a sé e all'alterità del tutto, che è assoluta, è un neutro con un carattere plurale. Così Blanchot, conclude Sini, vede nella duplicità il segno dell'uomo. Apollo vuole che i mortali pensino simultaneamente la dualità e Admeto inventa il dialogo, la parola differente eppure unica. Ma il dialogo non mette mai gli uomini allo stesso livello: vi si perde proprio la differenza quando si mira soltanto all'unità. L'ideale quindi è la differenza sottratta al desiderio — della sua divina (apollinea) unità, incarnata nella parola plurale. Derrida

da, evitando il naturalismo di Deleuze e il gioco letterario di Blanchot, coglie il luogo della differenza nella parola, nella scrittura, nel *logos* occidentale più radicalmente che nella problematica dell'essere. I limiti che Sini rinviene nell'opera di Derrida derivano dal suo tentativo di comprendere l'essere di Heidegger a partire dallo schema semiologico di De Saussure, segno «a due facce» inadeguato per comprendere la posizione ermeneutica di Heidegger più facilmente comprensibile con il segno triadico di Peirce. Inoltre Derrida mette sì in questione la storia della metafisica ma la considera come l'unica storia possibile. Ma occorre mettere in questione anche la storia della metafisica, dove è sempre possibile un lavoro ermeneutico considerando ogni posizione di questa storia, anche la più originaria, a sua volta già come interpretazione infinita e libera di qualcosa. Così la differenza, il luogo d'origine della parola piena della metafisica, consente di dire un è in sé indicibile e il suo gioco silenzioso non perviene a una parola alternativa.

— Alla riflessione di Derrida che si conclude con una sconfitta, Sini ritiene di opporre la possibilità di un linguaggio come ritorno, fenomenologia, dell'esperienza fondato nello spazio del segno.

L'ermeneutica del segno è il risultato positivo e la via percorribile della filosofia della differenza.

— Secondo il prof. Virgilio Melchiorre, che ha parlato di «*Identità e differenza: alle sorgenti dell'analogia*», l'asserto «essere nella differenza» costituisce al di là della sua ovvietà un problema che trova risposta grazie alla riflessione trascendentale, a partire dalle «condizioni strutturali della coscienza», la più nota delle quali è il principio di non contraddizione che nella dizione parmenidea impedisce di pensare il non essere come originario, e in quella aristotelica — la cui portata sembra a prima vista ridotta, ma la cui determinatezza proviene proprio dall'esercizio più immediato della coscienza, che è pur sempre e in prima battuta coscienza dell'ente» — afferma una coscienza che non può prescindere dalla sua condizione prospettica. L'esercizio stesso del linguaggio rivela l'intrecciarsi delle differenze che vengono predicate successivamente di un soggetto e legate da un nesso costante stabilito dalla copula in cui si scopre un'identità che in sé svela il proprio differire. Nel momento in cui le differenze identificano un soggetto nella predicazione, sia esse che la predicazione si costituiscono con un carattere «essenzialmente trasgressivo o metaforico», poiché la traslazione in generale ha come fine la determinazione o il determinarsi delle differenze di cui si ha coscienza quando viene stabilito un legame, «un nesso essenziale» con una alterità da cui differiscono. Si «parla» allora di identità e differenza. Eppure quando si vuole intendere la loro rela-

zione l'attenzione deve spostarsi sul nesso che le accomuna ed è in tal senso significativa l'analisi della copula metaforica. Nella metafora infatti il nesso fra i due soggetti, i differenti, non può venire inteso come un'assoluta differenza, cioè «senza un reale valore identificativo», e neppure come un'assoluta identità, «come un'equazione ontica». Tra le due estreme possibilità si dà però una soluzione che va oltre l'onticità dei soggetti e perciò comprende la loro identità come un'identità di tipo analogico: «fra l'asserto della diversità assoluta e quello della pura identità dei soggetti non resta infine che l'asserto dell'analogia come relativa identità e relativa differenza». Tuttavia se questa parziale identità non è un'identità di parti e quindi di tipo ontico, è un'identità metafisica «che si fa presente solo nella differenza».

L'essere, l'identico, viene predicato proprio di quei soggetti di cui costituisce il nesso e pertanto la copula deve essere assunta «come soggetto reale della metafora» e i soggetti da essa uniti «come predicati». La stessa struttura proporzionale della metafora rivela che i termini possono fungere, in tempi diversi, sia da soggetto che da predicato, e la possibilità di questa sostituzione risiede appunto nel fatto che sono diverse espressioni di un identico che li pervade ed è loro comune, di un'identità che traspare nelle loro differenze pur senza apparire come «un ente riconoscibile in sé e per sé. Mediante questo itinerario condotto attraverso una fenomenologia trascendentale, Melchiorre non si riferisce soltanto «alle strutture fondamentali della noesi», ma in forza del principio che pensiero e linguaggio sono «pur sempre e soltanto» pensiero e linguaggio dell'essere, la sua riflessione assume una calibratura di tipo ontologico venendo riproposta anche a livello noematico. Infatti ciò che si conosce immediatamente è l'ente e il suo differire è inteso «rispetto al proprio non esserci e rispetto all'essere di ciò che ci accompagna: in modo diacronico e in modo sincronico». Allora qualsiasi identità è manifestata da diverse differenze e in generale l'identità (universale) si rivela, in un nesso particolare, attraverso infinite differenze e queste accadono come unità. La stessa indicazione è guadagnata anche mediante l'analisi del divenire che, seguendo Aristotele, viene spiegato tramite la nozione di potenza in quanto essa rinvia sempre a un'ulteriorità d'essere. Partendo dunque dall'impossibilità logica che il divenire trovi fondamento nel non essere, si riprende la potenza come il modo d'essere che in sé rimanda a una attualità che la ricomprende. Così il «molteplice materiale» viene attraversato da una formalità o dalle diverse figure della causalità in modo che si può parlare di una «molteplicità attuale» in cui un'identità d'essere si manifesta senza risolversi. In questa prospettiva Melchiorre rilegge gli inizi del

pensiero occidentale come la ricerca della congiunzione fra identità e differenza mediante le figure delle quattro cause e in tal modo può affermare che ogni potenza non può essere pensata come assoluta, costituita sul nulla come, in Parmenide fr. 8 e 9, giorno e notte non possono venire ricondotti al nulla. L'«inevitabile cammino» della riflessione trascendentale conduce quindi a porre la *doxa*, la via dell'emergere dei differenti, sulla via della verità e pertanto le due vie non costituiscono la distinzione originaria di ciò che fu chiamato gnoseologicamente sensibile e intelligibile, una distanza in cui i differenti finiscono soppressi nel riferimento all'unità. La riflessione trascendentale che muove dalla *doxa* e che è coscienza del differente, riconosce in ogni differente il «differire dello stesso essere». Eppure i due piani, la tensione che li relaziona, sono una condizione insuperabile, non si ha mai la risoluzione della *doxa* «nell'unico ordine della verità». L'identità è dicibile solo rimanendo nella differenza, «solo dalla parte della notte o solo dalla parte del giorno». È quell'identico che solo nella distanza appare, mentre l'«occhio acuto» coglie soltanto il molteplice, come diceva Platone nel Parmenide, quella che Melchiorre chiama «invincibile parzialità della coscienza» e «doxastica prospettività della dizione». L'identità che appare nel molteplice in cui vive la coscienza va allora riconosciuta e indicata attraverso il linguaggio metaforico che dice sempre la differenza però nella trasgressione verso l'identità. In tal modo l'essere non è dicibile univocamente a prescindere dalle differenze che lo manifestano, ma analogicamente. Il linguaggio dell'analogia riconosce l'essere proprio nelle differenze che via via nomina, scopre al fondo di esse un'identità che le sorregge e a cui tutte rinviando nella trasgressione. L'essere mai direttamente definibile in sé è nominabile attraverso le differenze che lo manifestano: la parola è, nel rinvio, parola dell'essere.

Gli atti dei due seminari saranno pubblicati e per le prenotazioni ci si può rivolgere a «Vita e Pensiero», Largo Gemelli 1, Milano.

Massimo Marassi

LE SEZIONI

FRIULI-VENEZIA GIULIA

L'attività della sezione Friuli-Venezia Giulia della S.F.I. è stata concepita per l'anno accademico 1985/86 sulla base delle direttrici e secondo i criteri positivamente consolidati dall'esperienza precedente. Ha trovato pertanto conferma la collaborazione con la Provincia di Pordenone e l'attuazione di un programma scandito secondo tre momenti distinti:

1) *Gruppi di ricerca fra gli iscritti*, tenuti mensilmente presso la Biblioteca Civica di Pordenone e articolati inizialmente in quattro incontri seminariali (aperti al pubblico) sul tema «La verità e i suoi linguaggi». Le riunioni successive, fino a completamento dell'anno sociale, sono state impiegate per la realizzazione di uno studio monografico su Cartesio.

2) *L'attività seminariale* che, concepita quest'anno come indagine sullo sviluppo della concezione di tempo nella cultura moderna e contemporanea, ha visto la presenza dei professori: R. Bodei, «Dimensione filosofica e paradossi del tempo nella cultura letteraria fra '800 e '900» (3 febbraio 1986); M. Francioni, «Fenomenologia del tempo vissuto, normale e patologico» (14 febbraio 1986); F. Rella, «L'immagine del moderno» (26 febbraio 1986).

Merita una menzione particolare, per la rilevanza culturale e la nutrita partecipazione di pubblico, il Convegno su «Il tempo e la sua storia» tenuto a Pordenone in data 12 aprile 1986 e svoltosi secondo il seguente programma:

prof. S. Petruccioli, «Tempo, spazio e

causalità: problemi nuovi per la scienza e la filosofia del '900»; prof. P. Rossi, «La scoperta del tempo nella prima rivoluzione scientifica»; prof. E. Bellone, «Tempo, irreversibilità, relatività: la seconda rivoluzione scientifica»; prof. E. Fabri, «La concezione del tempo nella fisica moderna»; prof. A. Marini, «Il concetto del tempo nel rapporto scienze dell'uomo-scienze della natura: Wilhelm Dilthey e il neo-Kantismo atipico della fenomenologia e dell'ermeneutica».

La realizzazione del convegno è stata possibile grazie alla fattiva collaborazione tra la sezione Friuli-Venezia Giulia della S.F.I. e l'A.I.F. di Pordenone e per l'intervento dell'Amministrazione Provinciale. Va segnalato inoltre che, per la giornata di svolgimento del convegno, il Ministero della P.I. ha concesso agli insegnanti di fisica e di filosofia delle regioni Veneto e Friuli-Venezia Giulia l'esonero dall'insegnamento, a riconoscimento dell'importanza non circoscritta dell'iniziativa culturale.

3) *L'attività libro*, concepita e avviata a titolo sperimentale durante lo scorso anno di attività, è stata confermata e consolidata tramite la segnalazione delle pubblicazioni filosofiche più significative alla Biblioteca Civica di Pordenone e la presentazione, in data 18 novembre 1985, del libro di G. Giorello «Lo spettro e il libertino». Per l'anno 1986/87 il programma prevede un duplice ciclo seminariale. Un convegno su «Epistemologia dell'atomismo» si terrà il 29 novembre con la partecipazione dei professori E. Bellone, S. Tagliagambe, R. Maiocchi e S. Petruccioli.

S. Stefanel

SEZIONE LOMBARDA

L'assemblea dei soci, in data 8 ottobre 1985, ha eletto il Consiglio Direttivo che, in conformità con lo statuto nazionale della S.F.I., dura in carica per tre anni. Sono stati eletti i proff. Egle Becchi, Guido Bersellini, Mario Dal Pra, Maria Assunta del Torre, Laura Fornerone, Giambattista Gori, Corrado Mangione, Virgilio Melchiorre, Aurelia Monti, Arrigo Pacchi, Lelia Pozzi, Uberto Scarpelli, Gianna Sidoni, Carlo Sini, Luciana Vigone. Successivamente il Presidente uscente, prof. Scarpelli, ha convocato il Consiglio Direttivo per la designazione delle cariche sociali. Avendo il prof. Scarpelli declinato l'invito del Consiglio a rinnovare la sua presidenza per il prossimo triennio considerando l'aumento dei suoi oneri, unanimemente il Consiglio gli ha espresso un caloroso ringraziamento per l'attività svolta in passato con impegno e grande dedizione.

Il Consiglio unanime ha poi designato il prof. Gori per la carica di Presidente e ha confermato la prof. Vigone nella carica di Vice-presidente e la prof. del Torre nella carica di segretario-tesoriere.

Nell'accettare la nomina a Presidente per il triennio 1985-1988, il prof. Gori ha fatto proprie alcune iniziative già avviate, ha assicurato il suo appoggio al lavoro che la Sezione conduce in relazione ai problemi della didattica della filosofia nella scuola media superiore, ha, inoltre, subito evidenziato l'importanza di dedicare parte del lavoro della Sezione all'analisi del tema che costituiva l'argomento del Congresso nazionale di Perugia: «La filosofia tra tecnica e mito».

Nel corso dell'anno 1985/86 i soci sono stati quindi invitati a seguire incontri orientati su diversi temi. In

forma di tavola rotonda si è discusso di «Bioetica: libertà e valori oggettivi», con la partecipazione dei proff. U. Scarpelli, F. Mondella, M. Mori. In relazione e preparazione al Congresso di Perugia ha svolto una conferenza il prof. G. Cambiano su «Platone tra tecnica antica e filosofia contemporanea» e il prof. V. Verra su «La funzione del mito tra romanticismo e idealismo».

Per quanto riguarda i problemi dell'insegnamento della filosofia nella scuola media superiore il prof. Girolamo Cotroneo ha tenuto una conferenza dal titolo: «Una domanda: storia della filosofia o storia dei filosofi?». Il gruppo di docenti che si occupa della ricerca relativa a quei problemi ha proseguito i lavori attraverso incontri seminariali con l'intervento di esperti quali il prof. Fulvio Scaparro per la psicologia dell'adolescente e il dott. Fabio Minazzi per questioni di ricerca storico-filosofica nella lezione di Giulio Preti. Lo stesso gruppo ha svolto per l'I.R.R.S. A.E. Lombardia un corso di aggiornamento sulla didattica della filosofia in 10 incontri svoltisi dall'ottobre al dicembre 1985.

Infine, come è tradizione della Sezione, è stata proposta ai soci la presentazione e la discussione di volumi di recente edizione: in collaborazione con la casa editrice Sansoni la riedizione dei *Dialoghi italiani* di Giordano Bruno ha dato luogo ad un incontro intitolato «Giordano Bruno: le suggestioni di un testo» a cui hanno partecipato i proff. Maria Assunta del Torre, Alfonso Ingegno, Cesare Vasoli. In collaborazione con la casa editrice Laterza l'edizione del volume Geymonat-Girolamo, *Le ragioni della scienza* ha dato luogo ad un incontro-dibattito, alla presenza degli Autori, introdotto dal prof. G. Cotroneo.

M. A. del Torre

RECENSIONI

G.L. Goisis, *Sorel e i soreliani*, ed. Elvetia, Venezia 1984.

Nella cultura europea a cavallo fra Otto e Novecento, due autori, Nietzsche e Sorel, si segnalano per la loro inesaurita capacità di costruire ideologie che dietro l'apparenza delle più radicali dissacrazioni e della più esasperata violenza nascondono una sostanziale carenza di *ubi consistam*. Certo si è in molti a non condividere questa impressione, ma sta di fatto che ci si continua a prodigare per cavarne fuori, con la perfetta coerenza del paradosso dell'implicazione materiale, tutto e il contrario di tutto. E d'accordo non sarebbe, crediamo, neppure Giuseppe L. Goisis autore di questo robusto volume. Egli, infatti, pur riconoscendo ampiamente in tutto il corso della ricca ed informata ricerca le continue fluttuazioni soreliane, parla nella Prefazione di una sintesi culturale, che è proprio quel che sembra mancare nella vasta produzione di Sorel, in cui invano si cercherebbe il superamento delle semplici giustapposizioni fra le eterogenee fonti della sua ispirazione in una superiore composizione che ne riveli il substrato comune. E del resto comprensibilmente, dato che se una composizione può forse avvenire fra Nietzsche e Bergson, non può avvenire certo fra questi ed il binomio Marx-Proudhon, né fra questi stessi due; pertanto l'ondeggiare soreliano fra Marx e Maurras, Lenin e Mussolini, Péguy ed infiniti altri più che paradossale, come sembra all'A., è conseguenza organica dello spessore politico e teorico di Sorel.

Per evidenti ragioni di spazio mi limiterò a qualche osservazione limitatamente a tre

questioni che in questa fitta rete di correlazioni mi sembrano centrali: il rapporto di Sorel col cattolicesimo, il marxismo ed il fascismo.

L'A. coglie acutamente il fatto che l'esperienza religiosa attraversa l'opera di Sorel come un filo continuo, costituendo il senso profondo del suo moralismo, e forse anche la più genuina delle sue fonti di ispirazione. In questo quadro va visto il suo temperamento «integrista», rigidamente attaccato al valore delle identità tradizionali, che lo porta a contrapporsi polemicamente alla stessa cultura cattolica e ad avversare fieramente il «modernismo». Goisis nota giustamente che ci troviamo qui al cospetto di una tipica (ma, aggiungerei, paradossalmente coerente) incongruenza soreliana: non è proprio il modernismo che si ricollega a Bergson, una delle grandi fonti di ispirazione di Sorel?

Molto più tormentato il profilo che Goisis traccia del rapporto fra Sorel e la cultura marxista: «uno dei nuclei dell'indagine è costituito dal rapporto fra Sorel e Marx, due pensatori così vicini in quanto a tematiche e, insieme, così enigmaticamente remoti in quanto ad ispirazione profonda». Né meno equivoco è l'entusiasmo soreliano per Lenin e la rivoluzione russa. Le varie linee interpretative acutamente estrapolate dall'A. a partire dal *Pour Lénine* legittimano questa riserva.

Meno puntuale mi sembra invece l'interpretazione che l'A. dà della valutazione gramsciana di Sorel. Qui sembra che si attribuisca soverchio valore e senso non del tutto appropriato ad alcuni riconoscimenti positivi che Gramsci ebbe a dare di Sorel.

D'altro canto è certamente tutta di comodo la pretesa fascista di fare di Sorel uno dei Padri Fondatori del movimento. È proprio da questo punto di vista che può valere un obiettivo riconoscimento di Gramsci naturalmente riportato da Goisis, che cioè Sorel, nonostante tutto si schiera sempre nettamente con una ben definita parte sociale (p. 431), e che è ben più decisiva della illusoria fedeltà soreliana al marxismo, di cui invece Goisis sembra fare troppo conto (p. 199).

Il libro di Goisis riesce bene nel suo intento di mettere a fuoco le complesse relazioni del fenomeno-Sorel con le più diverse componenti culturali e politiche del tempo, e di contribuire a richiamare e precisare i termini delle discussioni che intorno ad esso si accrebbero ed a cui partecipò. E questo, forse, tanto più in quanto l'A., rinviando a successive ricerche, l'approfondimento dei singoli problemi, si dedica qui a quella utile operazione culturale che in tempi andati veniva indicata come «introduzione allo studio» di un autore.

Enrico Guarnieri

Giuseppe Russo, *Annibale Pastore, istanze e limiti della logica del potenziamento*. Pubblicazione del Centro Superiore di Logica e Scienze comparate, Greco, Catania 1983.

«A noi sembra che possa essere solo in parte accolto il giudizio di chi vede nel Pastore una sorta di dichiarato, polemico avversario della logica classica» (p. 92). In questa prospettiva e nella convinzione che le interpretazioni tradizionali della logica del potenziamento di Annibale Pastore non sono le sole che si offrono oggi al logico o al filosofo della scienza, Giuseppe Russo propone una sua interessante ricostruzione dell'opera del pensatore piemontese, ben inquadrandola nel variegato dibattito filosofico-scientifico svoltosi in Italia, nei primi decenni del Novecento. Il saggio del Russo, con testo bilingue italiano-inglese, prende l'avvio dalla scelta filosofica di fondo del Pastore, fondata, a giudizio dell'A., su una particolare concezione della filosofia teoretica, legata alla scienza e intesa come guida dell'indagine epistemologica. Personalità complessa e, come ricorda Norberto Bobbio, non facilmente classificabile negli schemi che comune-

mente si adoperano per tracciare le linee della filosofia in Italia, il Pastore mantenne sempre una notevole autonomia rispetto alle correnti di pensiero all'epoca più o meno egemoni. Risentì, comunque, del particolare clima culturale del tempo, tanto da indirizzare i propri sforzi verso il tentativo di rinnovare la filosofia italiana alla luce delle nuove scoperte scientifiche del '900. In questo campo emergevano allora le due prestigiose figure di Vailati ed Enriques, da cui il Pastore si differenzia per la diversa soluzione data al problema del rapporto tra indagine scientifica e ricerca filosofica. Egli, infatti, dopo aver studiato logica sotto la direzione di Peano, si distacca dalla scuola peaniana, riconoscendo la limitatezza dell'indirizzo puramente formalistico e contrapponendovi ben presto la propria Logica del potenziamento.

La prima parte del saggio del Russo è pertanto dedicata alla esplicazione della genesi della logica del potenziamento. Alla base di questa nuova logica sta, secondo il Pastore, il principio di identità distintiva o individuazione, il quale, ponendo l'esistenza dell'ente, lo individua, distinguendolo dagli altri.

Tale logica diviene così, per Pastore, l'essenza stessa della sua epistemologia, alla cui analisi Russo dedica la seconda parte del saggio. Premesso infatti il valore teoretico che il Pastore accorda alle scienze, la logica diventa il terreno fondamentale su cui filosofia e scienza si incontrano ed anche si dividono, manifestando le loro differenze e mantenendo la loro autonomia. Il Pastore non cerca mai di sostituire la scienza alla filosofia né di confondere i due campi, ma certamente accorda alla filosofia il privilegio della funzione formale. Compito specifico della logica applicata sarà allora l'individuazione della costante sistematica di ogni singola scienza e la conseguente analisi della funzione che essa svolge. In tal senso, le indagini di logica sperimentale, condotte dal Pastore e dal Mosso, si indirizzarono successivamente alla costruzione di modelli secondo i principi della logica del potenziamento.

Ed è su questi principi che il Russo ritornerà nelle sue osservazioni conclusive, per rilevarne sia le istanze che i limiti, dopo aver delineato una breve rassegna delle principali valutazioni critiche delle tesi del Pastore, dalle osservazioni dell'Abbagnano agli approfondimenti del Selvaggi.

Il volume del Russo ha, pertanto, il pregio evidente di presentare la logica del potenziamento di Annibale Pastore in una interessante prospettiva storica ed interpretativa. Dopo aver tracciato una completa disamina delle originali proposte contenute nell'indagine epistemologica del Pastore, ne delinea con chiarezza i limiti, sia di ordine storico che di tipo logico-metodologico, mostrando come le istanze avanzate dal filosofo piemontese siano state pienamente recepite e sviluppate dalla «Logica produttiva» del prof. Spisani, innovatore originale della logica di Peano e Pastore, come è stato recentemente riconosciuto anche dal Dumitriu nella sua «History of Logic». Una aggiornata e completa bibliografia conclude il saggio del Russo.

Maria Paola Negri

Gabriel Marcel, *Dialogo sulla speranza*, a cura di Enrico Piscione, edizioni Logos, Roma 1984.

Il *Dialogo sulla speranza* di Gabriel Marcel (tradotto per la prima volta in italiano da Enrico Piscione che vi ha premesso una breve, ma succosa introduzione) comprende tre scritti dell'ultimo Marcel, composti tra il 1957 e il 1967. Il filosofo francese accetta la sfida di confrontare le proprie acquisizioni teoretiche con quelle di tre pensatori di formazione molto diversa: Nietzsche, Heidegger e Bloch. Le tematiche sono appassionanti ed estremamente attuali: la morte di Dio nella civiltà europea contemporanea; la possibilità di riproporre per l'uomo d'oggi la domanda metafisica; il problema della speranza quale condizione portante della vita umana. Come osserva Piscione nell'introduzione, l'impressione complessiva è quella di un bilancio di tutta una lunga e feconda attività filosofica che non vuole esimersi da un confronto con alcuni significativi pensatori che hanno segnato con la loro opera l'orizzonte culturale del nostro secolo. Soprattutto Nietzsche appare la pietra di scandalo con cui ogni pensatore del '900 per onestà intellettuale non può esimersi dal commisurarsi, perché egli è terribilmente attuale, e chi crede che sia superato molto spesso non l'ha nemmeno raggiunto. Una simile affermazione non va intesa nel senso che Marcel condivida le posizioni teoretiche nietzschea-

ne (spesso profondamente contraddittorie da un'opera all'altra), ma nel senso che l'autore del *Così parlò Zaratustra* è un acuto osservatore dei segni del nostro tempo, quasi un incredibile profeta. La sua affermazione che «Dio è morto» va dunque intesa anche come il risultato di un profondo scrutare che egli ha operato sulla civiltà europea, che ha ucciso le sue stesse radici cristiane. Con un procedere lampeggiante, fatto di ritorni e di salti, procedere tipico della speculazione marceliana, l'autore del *Dialogo sulla speranza* si accosta da vari punti di vista alle tesi di Nietzsche per puntualizzare la portata dell'affermazione-chiave che «Dio è morto». Essa potrebbe essere interpretata in senso metafisico ma in questo caso acquisterebbe un significato molto riduttivo e parziale e tra l'altro si impelagherebbe in profonde contraddizioni. Il pensatore francese pone allora degli interessanti collegamenti tra la morte di Dio, il concetto di volontà di potenza e il nichilismo. Sulla scorta di Péguy, si chiede se ciò che Nietzsche ha chiamato la morte di Dio non sia la proiezione di un certo invecchiamento dell'uomo che muore interiormente a poco a poco, così come i tessuti organici vanno sclerotizzandosi fino ad arrivare alla necrosi. Il nichilismo dunque è l'espressione di questa decadenza e della disfatta della storia, che è un procedere verso la morte e non la giovinezza. Non è un caso, osserva il Piscione, se Péguy e Nietzsche, pensatori per tanti versi diametralmente opposti, convergono stranamente nella radicale condanna dell'ottimismo storicistico. Ma la storia per Péguy ed anche per Marcel — a motivo della incarnazione di Cristo — è il luogo della speranza. E alla esperienza dell'invecchiamento e della disfatta, subentra quella della rinascita e della Grazia.

Nei confronti di Heidegger si ha la sensazione che Marcel provi al tempo stesso i sentimenti opposti dell'attrazione e della ripulsa. A ben guardare secondo Marcel le numerose distinzioni heideggeriane spesso si riducono a un puro gioco grammaticale, che rende di difficile comprensione l'apporto speculativo di questo filosofo. Laddove i due pensatori sembrano invece pienamente concordare è nel denunciare come un grande male per l'Occidente la scomparsa della dimensione del sacro. Heidegger tuttavia parla dell'Essere senza dargli il volto di Dio e come in astratto. Questo si può considerare

come un difetto d'origine che, è vero, non condanna l'Essere al solipsismo, tuttavia impedisce al pensatore tedesco di cogliere quel rapporto intersoggettivo che è la sola condizione, a detta di Marcel, nella quale ci si può accostare mediante un approccio concreto al mistero dell'Essere.

Il terzo scritto, che dà il titolo all'opera, è la trascrizione del dibattito radiofonico tra Marcel e Bloch avvenuto nel maggio 1967. Inizialmente i due pensatori convergono nell'affermare che non esiste frattura tra la grande speranza che orienta i movimenti storici e i massimi ideali degli uomini e le piccole speranze che stanno alla base della vita quotidiana. Al di là di questo iniziale punto di incontro, le divergenze teoretiche tra i due si evidenziano sempre più nel corso del dibattito, perché per Bloch la speranza è una capacità dell'immaginazione che anticipa la realizzazione di progetti puramente umani e di portata storico-sociale; essa è, per così dire, «una trascendenza senza trascendenza». Per Marcel la speranza non può limitarsi a questo soltanto, ma deve dare una risposta piena e soddisfacente al problema della morte ed un senso al dolore che essa provoca con la brusca recisione dei legami intersoggettivi.

A ben guardare i tre scritti così diversi nelle problematiche trattate hanno un filo conduttore che li anima: ovvero la piena consapevolezza che alla base della vita umana vi sia il senso di una chiamata, di un appello che viene rivolto ad ognuno di noi in maniera personale, appello e chiamata che per il credente prendono il nome di esperienza della Grazia.

Rosario Bella

«Il Protagora», anno XXIV, IV serie, n. 5, gennaio-giugno 1984; Gaston Bachelard, *bilancio critico di una epistemologia* (fascicolo monografico a cura di M. Castellana, con scritti di G. Canguilhem, C. Caputo, M. Castellana, R. Cavaillès, R. Galassi, G. Gohau, M. Loi, F. Nuzzaci, A. Piromallo Gambardella, M. Quaranta, V. Tonini, L. Valdré, C. Vinti).

Tra le poche iniziative dedicate all'epistemologia di Gaston Bachelard nel centenario della sua nascita (da segnalare il fa-

scicolo monografico della «Revue Internationale de Philosophie», n. 150 del 1984), questo fascicolo de «Il Protagora» si presenta meritoriamente — unica iniziativa del genere in Italia —, nella sua struttura partita in una sezione di approfondimenti tematici e in una seconda di discussione e reinterpretazione alla luce del dibattito epistemologico attuale.

Purtroppo la cultura italiana, lasciata sedurre eccessivamente dall'empirismo logico e dall'epistemologia anglosassone, non ha tenuto in gran conto una ricerca che ha il merito storico di aver definito aspetti fondamentali dell'odierno contesto epistemologico. A ragione Castellana ricorda — nella *Introduzione* — l'originalità di una fondazione 'interna' dell'epistemologia, del riconoscimento di specifici «razionalismi regionali», dell'indicazione di una «epistemologia storica» che si muova nel quadro di una scientificità strutturale e complessa. Tutti caratteri questi che permettono di porre la riflessione bachelardiana in un punto di svolta della pratica scientifica e filosofica del nostro secolo, nel discriminare tra modernità e suo oltrepassamento. È questa l'oscillazione che rende problematica e ambigua l'epistemologia bachelardiana, e che permette una sedimentazione critica ricca e articolata come quella raccolta nel presente fascicolo. Così Canguilhem può ricordare l'uso normativo e pedagogico che Bachelard fece della psicoanalisi in funzione epistemologica (cfr. pp. 23-24); Castellana valorizza la capacità bachelardiana di cogliere il nuovo costruttivismo delle categorie spazio-temporali implicito nella meccanica quantistica (cfr. pp. 38-41); Loi prospetta nella dialettica matematica tra intuizione e studio discorsivo della complessità una feconda «pedagogia dell'ambiguità» (cfr. pp. 51-52); Nuzzaci e Quaranta sviluppano puntuali analisi comparative rispettivamente con Cl. Bernard e Comte; Valdré si impegna su una lettura parallela (già indicata — in un primo tempo — da G. Sertoli e M. Pera) tra Popper e Bachelard; Vinti individua alcune figure della soggettività in un Bachelard fedele a un kantismo riformato e 'aperto'. L'ambiguità dell'epistemologia bachelardiana permette dunque una tale gamma di interpretazioni.

Ma permane l'interrogativo sulla collocazione 'moderna' o 'contemporanea' del filosofo di Bar-sur-Aube. Il saggio di Cavaillès

— unico contributo della seconda sezione del fascicolo che qui si può segnalare — sottolinea significativamente la profondità della frattura che separa l'epistemologia bachelardiana da quella della «rivoluzione cibernetica» (quella, per intenderci, legata ai nomi di I. Prigogine, H. Atlan, F. Varela). Da un lato un'epistemologia vivificata dall'onnipresenza della ragione, un «kantismo aperto», dall'altro il riconoscimento di una complessità che è rumore, fluttuazione, disordine (cfr. pp. 180-181). In questa prospettiva il pensiero bachelardiano torna a svolgere un ruolo attivo, ovvero quello della «resistenza» dinanzi a un *glissement* verso l'irrazionalismo presente nell'epistemologia attuale della complessità. Si spera tuttavia che questa 'attualità negativa' non rimanga l'unica eredità di un pensiero appassionato, così partecipe di un «umanismo vivente fondato sulla libertà e la ragione critica» (J.-C. Margolin).

Gaspere Polizzi

G. Dotto, *Giovanni di Salisbury. La filosofia come sapienza*, edizioni Porziuncola, Assisi 1986.

Il saggio studia la figura più viva e significativa del fecondo ambito speculativo della Scuola di Chartres, nel XII sec.: Giovanni di Salisbury, pensatore essenziale e coerente. Nel suo *Policriticus*, ove emerge la forte simpatia per Socrate, il filosofo morale per eccellenza, l'analisi delle competenze della Chiesa e dello Stato è condotta proprio alla luce di quella «cohaerentia» in ragione della quale l'ordine oggettivo delle leggi divine è posto al culmine di ogni autorità (cfr. p. 74).

La medesima «cohaerentia» porta Giovanni alla proposizione di un equilibrato rapporto tra sapere logico e cultura globale, in un periodo storico in cui l'Occidente in pochi decenni riscopre completamente l'*Organon* aristotelico ed è investito dalla passione per la dialettica. Giovanni segue le lezioni parigine di Abelardo «tota mentis aviditate» (cfr. p. 60); a Chartres — città della quale sarà poi vescovo, e presso la biblioteca della cui cattedrale lascerà morendo i manoscritti dei Padri e degli autori latini che tanto aveva amato (cfr. pp. 67-68) — studia grammatica alla scuola di Guglielmo di Conches (cfr.

p. 61), ma non trascura di approfondire le arti del Quadrivio. Si pone poi alla scuola di Gilberto Porretano, ove logica e teologia sono strettamente saldate (cfr. p. 62).

Giovanni, partecipe di questo orientamento culturale, è aspro critico di una dialettica cornificiana, consunta nel tecnicismo e nell'astrattezza. Se nel sec. XII, epoca di prodigiose innovazioni nella tecnica e nella società, che Giovanni apprezza (cfr. p. 41), la lettura dei classici non costituisce più un'alternativa ai voti e alle regole clericali come nel sec. XI (cfr. p. 47), e si è alla ricerca di un equilibrio tra «ratio coelestis» e «ratio saecularis» (cfr. p. 43), è pur vero che Giovanni opera la mediazione in virtù di una *meraviglia* squisitamente religiosa e filosofica. Ammirando lo splendore della nuova cattedrale parigina, al suo ritorno nella città nel 1164, Giovanni sa esclamare: «Vere Dominus est in isto loco, et ego nesciebam» (*Ep. Thomae Cantuariensis Archiepiscopo*, 136, II, cit. p. 45). Dall'analisi non solo della vita ma soprattutto delle opere del Sarisbertense, emerge una sensibilità morale limpida e vigorosa. Al termine del *Metalogicon*, il valore del «se nosse» è esplicitamente professato (cfr. p. 79). Esponendo, nella medesima opera, l'*Organon* aristotelico, Giovanni predilige significativamente la sapienzialità, per così dire, dei *Topici* (cfr. p. 78). Vivo ammiratore di Cicerone, Giovanni denigra la letteratura di coloro ai quali «sola logica placet» (*Hentheticus*, v. 116, cit. p. 55). La risoluzione della «querelle des anciens et des modernes» del sec. XII, periodo in cui si matura la coscienza della novità (cfr. p. 53), riceve un valido contributo dal Sarisbertense. Egli fa propria la celebre metafora di Bernardo di Chartres («Siamo come nani sulle spalle dei giganti...»), ma, nota giustamente il Dotto (cfr. p. 57), ne supera l'indicazione solo metodologica, invitando a tener conto dell'«usus cotidianus» al fine del recupero armonico della composita cultura del passato (cfr. pp. 55-56). Non si tratta di proporre come i Vittorini (cfr. p. 115) un ideale enciclopedico, quanto di *organizzare* il sapere vietando alla logica *pura* ogni espansione esautiva. La verità è che «Dio soltanto è a conoscenza del numero delle cose possibili», così che «il nostro giudizio sul necessario non solo è per lo più incerto, ma anche avventato» (*Metalogicon* II, 13, cit. p. 132). Monito, questo, di capitale importanza, se in cui si conto di

quanto la Scolastica decadente ed essenzialista insisterà, nel suo *oblio*, sulle nozioni di *possibile* e di *necessario*. In tale contesto la considerazione di Giovanni: «Verus philosophus non erit absque Deus. Sed nec mors poterit istum dissolvere nexum» (*Hentheticus*, vv. 654-655, cit. p. 99) va ben oltre la mera indicazione edificante, e si carica di vigore metafisico.

Il pensatore medievale è rigorosamente metafisico (cfr. p. 35), e in ragione di ciò prende corpo, lo si può affermare tranquillamente di Giovanni, la figura del *filosofo cristiano* (cfr. p. 182). Il saggio del Dotto si muove tra queste due acute osservazioni, poste una all'inizio e l'altra al termine del lavoro. Da principio una dettagliata composizione dello «status quaestionis» individua non solo la letteratura sul Sarisberienese (al saggio segue inoltre un'accurata guida bibliografica), ma analizza anche alcune interpretazioni problematiche quali il giudizio di *fideismo* del Dal Pra riguardo a Giovanni (cfr. p. 24), superando con rigore documentario questa ed analoghe *letture* del Sarisberienese (cfr. p. 177). Immune da qualsiasi apprezzamento riduttivo, il saggio ci accosta alla figura completa di Giovanni. La sua opera è presa in considerazione per intero: oltre al *Polictaticus* e al *Metalogicon*, sono esaminati l'*Hentheticus*, discreto poema «de dogmate philosophorum» (cfr. pp. 79-81); l'*Historia pontificalis*, prezioso documento sulla storia e la teologia dell'epoca (cfr. pp. 81-83); le *biografie* redatte dal Sarisberienese, in primo luogo quella appassionata del suo arcivescovo Tommaso Becker (cfr. pp. 83-84); infine le *Epistolae*, che provano un'espressione ovunque riflessiva e semplice (cfr. pp. 84-85). La vita di Giovanni, trascorsa in un periodo affollato da insigni intellettuali, prelati, e sovrani (cfr. p. 12), è delineata con opportuno rilievo: si trattò di un'esistenza umile, perseverante, esente da ambizione e animosità (cfr. p. 64). Certo,

per comprendere, dietro il *sapere*, l'anima e il cuore di Giovanni (cfr. p. 20), occorre tener per ferma l'indole *morale* del suo pensiero. Tuttavia non bisogna dimenticare alcune lucide indicazioni teoretiche del Sarisberienese, quali il rapporto solidale tra intelletto e sensazione (l'anima è come «pulsata sensibus»: *Metalogicon* IV, 15, cit. p. 153), ed il taglio epistemologico pregevole della sua dottrina «de natura et operibus eius» (cfr. p. 105).

La nozione di «sapientia» in Giovanni è quella tradizionale dei Padri (cfr. p. 156), tuttavia spicca la sua accezione della fede quale «opinio vehemens» (cfr. p. 168), frutto realmente valido, nel secolo dell'amore alla logica, di un'intelligente riflessione su Aristotele. Di fronte alla proposta della Rivelazione, la fede è sapienza radicale poiché è nel fondo «charitas» (cfr. pp. 157-161), la cui mozione gode di una *inseità* probatoria, soltanto essa capace di colmare l'ineluttabilità del *momento pratico*. Davvero la nozione boeziana di «persona» è rinvigorita e come rinnovata, poiché per Giovanni «omnis creatura accipit ad mensuram» (*Hentheticus*, v. 1091, cit. p. 137). C'è, insomma, come un invito ad una riflessione teoretica rivolta alla *partecipazione*, in un periodo storico in cui la filosofia, mentre adotta la divisione platonica e insieme conosce un preponderante influsso aristotelico (cfr. p. 17), è in cerca di una sintesi superiore, radicale, oltre il formalismo.

L'opera del Dotto costituisce una presentazione *completa* di Giovanni di Salisbury: attenta nel procedimento, sottolinea giustamente il nucleo teoretico, che è l'eredità effettiva di *questo autentico umanesimo*. Se ne avvantaggia la stessa storiografia, riuscendo in tal modo ad aver di fronte l'immagine di un secolo XII speculativamente rilevante, annuncio degno della grande maturazione del successivo secolo XIII.

Carmelo Pandolfi

PRO-MEMORIA

1987 ISCRIZIONE (o RINNOVO) alla SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA: L. 10.000 (diecimila) + L. 2.000 (duemila), per stampa e invio postale della Tessera e del Bollettino S.F.I.